

YI XUE XIN ZHI

易学心知

林忠军/主编

易学心知

PDG

国际青年易学文集之一

易学心知

主编 林忠军

华夏出版社

1995·北京



序 一

近十年来,国内出现了“周易热”,历久不衰。这不是偶然的。这是因为,《周易》经传确实是中国古代文化的珍贵宝典,其中含有深奥渊湛的智慧,至今犹能给人以启迪,值得进行深入的钻研探索。同时,《周易》经传有些文句字词比较简晦难解,因而可以做不同的注释,历来争论不决,难以达到一致的结论。汉魏以来,易学有象数派与义理派的争论。迄于现代,史学家以《易》证史,科学家利用现代科学知识来研治易学,更有新解。于是关于易学的讨论日益丰彩了。

近年考古发掘,又发现了帛书《周易》,既有帛书卦爻辞,又有帛书“易传”,俱不同于汉代流传的通行本。汉代流传的通行本系田何所传。帛书《周易》以及《易传》,当系汉初楚地所传,与田何传本不同。这也证明,汉代初年,《周易》经传确有不同传本。至于这些不同传本何者在先、何者在后,尚须进行考索。汉代以后,以迄近代,在历史上起作用的,对于汉唐宋明的思想发展有重要影响的,还是田何的传本。这也是历史事实。帛书《周易》何以失传,亦值得研究。近几年来许多学者对于帛书《周易》进行了考察,这是有重要意义的。

国际青年易经学会,以青年学者为主干,编撰《易学心知》,基本上刊载了青年学者的研究成果,这是易学研究的新生力量。编者希望我写篇序言,于是略述自己的一些感想,以为之序。

张岱年

一九九四年八月于北京大学

目 录

帛书《易传》概论·····	廖名春(1)
从马王堆帛书《要》篇追寻《易经》的原著精神···	[港]谢宝笙(15)
论《周易》筮数与象理的本质及其占断原理的	
矛盾·····	梁韦弦(30)
《易》中“九”、“六”由来蠡测·····	王新春(42)
《杂卦》卦序论·····	任俊华(54)
易学研究之我见·····	刘光本(63)
论虞翻的纳甲说·····	林忠军(75)
王弼《周易注》的相关问题·····	[台]蔡振丰(82)
王夫之的易学哲学初探·····	[韩]金珍根(110)
焦循对汉《易》的理解与选择·····	陈居渊(124)
建构与诠释——《易经》哲学的五个层次·····	杨宏声(136)
双重选择论的原理与《易经》	
·····	[美]王振武撰 付永军等译(156)
从思维角度看《周易》·····	安道玉(177)
回到伏羲——从源头上认识《易经》·····	王 园(185)
易——意的外化与复归·····	李章印(191)
论公理化哲学——也谈哲学的科学化·····	陈继元(202)
中心论·····	廉永善 张正春(216)
《周易》与耗散结构理论·····	李 标 张其成(227)
爻群的矩阵结构及其难题·····	王俊龙(238)
全真道的气功养生说与易学关系略论·····	詹石窗(256)
《易》与中医变蒸、天癸学说·····	刘 鸣(270)
古太极图的千古之谜(摘要)·····	[港]冯庆辉(277)

帛书《易传》概论

廖名春

长沙马王堆三号汉墓所出土的大量帛书中,最引人注目的是有关《周易》方面的内容。据统计,有关《周易》方面的帛书共二万多字,既有经,又有传。帛书《易经》,《文物》1984年第3期早已刊布了马王堆汉墓帛书整理小组所作的《马王堆帛书〈六十四卦〉释文》,但帛书《易传》的内容,虽然时有传闻,但二十年过去了,一直没有公布。在前辈学者的支持下,湖南博物馆的陈松长先生给予了我最为关键性的帮助,我从1992年底开始整理、研究帛书《易传》,于1993年6月,基本完成了帛书《易传》诸篇释文的初稿。在上海古籍出版社1993年8月出版的《道家文化研究》第3辑上,发表了陈松长的《帛书〈系辞〉释文》,^①陈松长和我合著的《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》,在海内外学者中激起了强烈的反响。帛书《易传》涉及对帛书《易经》、今通行本《易经》的研究,涉及到对今本《易传》形成、作者、时代的认识,对研究易学史、儒学发展史有极其重要的作用。下面,笔者结合自己对帛书《易传》的整理、研究工作,对帛书《易传》的内容作一概述,并就此引发的一些重要问题谈自己的观点。

帛书《易传》共六篇,约一万六千余字,分载于两张黄帛之上。字体为隶书,和帛书《易经》相同。帛书《周易》经、传二万余字,都是一人的笔迹。

帛书《易传》的第一篇原无标题，未记字数。其第一行顶端涂有墨丁标志，以“二三子问曰”开头。按照先秦古书定名的惯例，我们称之为《二三子问》。《二三子问》与帛书《易经》相接，二者抄在同一张黄帛上。《二三子问》共三十六行，按每行约七十二字计算，共二千六百余字。

于豪亮先生曾将这篇帛书分为两篇，认为自“二三子问曰”至“夕沂若厉，无咎”止为一篇，其后至“小人之贞也”又另为一篇。^②这是有问题的，事实上，尽管“夕沂若厉，无咎”这一句后还剩三字的空位，抄者就另起一行了，但这并不能说明这是两篇帛书。因为从内容上看，它们前后的关系是不可分割的。前者论述的是乾卦九二、九三爻辞之义，后者紧接着阐发乾卦九五爻辞、用辞之旨，然后是说解坤卦初六、六二、六三爻辞。^③像这样一种结构，我们怎能把它腰斩为两篇呢？应该知道，帛书每行字数的多少也有较为随便之时。像一段话抄完了，尚剩一两字空，再抄另一段时，往往就另起一行。不过这里的空稍留多了一点而已。所以，“夕沂若厉，无咎。”不是两篇《易传》的分界，而只是一篇《易传》之内两小节之间的分界。

《二三子问》文中以黑圆点分为三十三节。第一节文字较长，论述“龙之德”；从第二节起，开始解释《周易》的卦爻辞，依次论述了乾、坤、蹇、解、鼎、晋、屯、同人、大有、谦、豫、中孚、小过、恒、艮、丰、未济等十七卦的卦爻辞。从总体上，其论述和引《易》是以今本卦序为准的，与帛书《易经》的卦序并不相同。

《二三子问》解《易》有一明显的特色，就是只谈德义，罕言卦象、爻象和筮数，这种风格，与《左传》、《国语》所载易说迥异，尤近于《文言传》、今本《系辞传》中的“子曰”。《二三子问》有一半的篇幅是论乾坤两卦，这种重视乾坤两卦的思想同今本《易传》的《系辞》、《文言》也是一致的。

帛书《系辞》同《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》抄在另一张黄帛上。帛书《系辞》可以说是帛书《易传》的第二篇。它第一行顶端

涂有长方形墨钉，是篇首的标志。共四十七行，按每行七十字计算，应有三千三百字左右，但由于残损，现只剩三千字。

帛书《系辞》有没有尾题？尾题是否称《系辞》或《系辞传》？是一个尚在争论中的问题。从现已公开发表的照片看，帛书《系辞》结尾处有残损，但在相当于尾题的地方，尚余两个小墨点。^④这两个小墨点，应该是尾题第一字残余的墨痕。因此，帛书《系辞》可能原有尾题，也可能象大多数帛书一样，也应记有字数。至于尾题之名，在未找到该残片时，还不好说它一定就是“系辞”，因为出土文献给我们的意外实在是太多了。但从推测的角度而言，它名“系辞”的可能性较大。^⑤

帛书《系辞》与今本《系辞》基本相同。所不同处除通假字很多外，主要是比今本《系辞》缺少了若干章节。具体而言，帛书本缺少今本《系辞上》的第九章，^⑥今本下篇第五章的一部分、第六、第七、第八、第九章的一部分、第十、第十一章也不见帛书《系辞》。此外，还有一些重要的意义不同的异文，如今本的“太极”帛本作“大恒”。对此，学者们有着很不相同的认识。

王葆玟先生认为，“太极”这一概念原为“大恒”，后来人们因为避汉文帝刘恒之讳，才将帛书的“大恒”改作了今本的“太极”。^⑦笔者认为“太极”这一概念的流行，不可能晚至汉文帝以后。先秦书除《系辞》有“太极”概念外，《庄子·大宗师》也有。以恒代极，这种避讳之例及其严厉的程度，在汉代是罕见的，难以令人信服。从字体上，恒、极两字在帛书字形接近。因此，“恒”字当是“极”的误书。^⑧张政烺也持此说，认为“恒与极字形相似，致误”。^⑨饶宗颐先生不同意廖的误书说，认为“恒”字非误，“大恒”即大经，是常道，是楚学、黄老之学的固有观念，大恒与太极、太一是一事的异称。《墨子·非攻下》、《淮南子·览冥训》都有“太极”之名。^⑩

帛书《系辞》无今本《系辞上》的“大衍之数”章，张政烺先生认为今本此章大约是后加的，是西汉中期的作品。^⑪李学勤先生通过

分析《论衡·卜筮》篇和《汉书·律历志》的记载,特别是分析“大衍之章”文字的内容和形式都与《系辞》其它各章融合无间,认为“大衍之数”章的起源不可能晚,大概在《系辞》形成的时期即已存在,没有理由说《系辞》其余部分和此章出于二手。^⑬笔者在李说的基础上,通过分析“天一、地二……”句同“大衍之数”章的逻辑关系,通过引证熹平石经、子夏《易传》等材料,证明早在西汉中期以前,《系辞》中就有“大衍之数”章了。而帛书《系辞》存有“天一、地二……”句,其祖本中势必必有“大衍之数”章。因此,说“大衍之数”章后出,显然是错误的。^⑭

《易之义》是帛书《易传》的第三篇,它紧接帛书《系辞》,第一行顶端涂有墨钉标志,以“子曰易之义”开始。约四十五行,按每行七十余字计,共三千一百字左右。此篇最后一行残缺,从其残片看,应该有尾题和记有字数。可惜此残片上的四个字,从照片上看,比较模糊,一时难以确认。^⑮

《易之义》文中以圆点隔开为若干章节。由于文间有缺,加之抄写者有很大的任意性,其确实节数尚不好说。从其内容看,第一行至第二行是说阴阳和谐相济,为《易》之精义。第三行至第十行历陈各卦之义,其说解多从卦名入手。第十三行至第十五行左右,为今本《说卦传》的前三章。第二十二行至第三十四行,分别阐述键(乾)川(坤)之“羊(洋)说”。从第三十四行至第四十五行,为今本《系辞下》的第六、七、八、九章。

帛书《易传》的第四篇是《要》,它紧接《易之义》,第一行顶端也有墨钉标志,文末有尾题“要”,并记字数“千六百四十八”,大致抄为二十四行。帛书《要》第一至第八行基本残缺,但篇首的墨钉仍在。从其残存的文字来看,它第一、二行的内容应是今本《系辞下》的第十章。^⑯韩仲民先生认为此章收在《要》篇以外的“另一篇佚书(指《易之义》)之中”^⑰,显然是错误的。其第九至第十二行,主要是今本《系辞下》第五章的后半部分。第十二行至第十八行,记载孔子

晚年与子贡论《易》之事。第十八行的最后两字至第二十四行末尾为其最后一章，记孔子给其门弟子讲述《周易》损益二卦之理。

帛书《繆和》、《昭力》是帛书《易传》的第五、第六篇。《繆和》紧接《要》，第一行顶端也涂有墨钉标志，以“繆和问于先生曰”起头，以“观国之光，明达矣”作结，末尾有尾题“繆和”，未记字数。《昭力》紧接《繆和》，也是另起一行，但第一行的顶端没有墨钉标志，以“昭力问曰”开头，以“良月几望口口之义也”作结。末尾有尾题“昭力”，记字数“六千”。于豪亮先生说，此篇甚短，所记字数应是两篇字数的总和，^⑪甚是。具体说来，《昭力》共十四行，其中末尾一行只二十二字，其余十三行平均字数为七十字上下，共九百三十字左右。《繆和》共五千零七十字左右，其行数约七十，每行字数平均也在七十上下。两篇相加，其行数在八十四行左右。^⑫

《繆和》、《昭力》虽然各自名篇，但从内容来说，它们实即一体，犹如一篇文章的上下篇。与帛书《二三子问》、《易之义》、《要》一样，《繆和》、《昭力》大体上也是以问答体的形式解《易》。两篇共约二十七段，段与段之间用黑色小圆点断开。其中《繆和》约二十四段。

《繆和》篇的第一至第五段是繆和向“先生”问《易》，他们师生讨论了涣卦九二爻辞、困卦卦辞、口卦、谦卦九三爻辞、丰卦九四爻辞之义。第六至第八段是吕昌向“先生”问《易》，他们讨论了屯卦九五爻辞、涣卦六四爻辞、蒙卦卦辞之义。第九至第十段是吴孟向“先生”问《易》，他们讨论的是中孚卦九二爻辞、谦卦初六爻辞之义。第十一段是张射向“先生”问《易》，他们讨论了谦卦卦辞之义。第十二段是李平向“先生”问《易》，他们讨论了归妹上六爻辞之义。第十二段至第二十四段解《易》的形式为之一变，它们不再是问答体，而是直接以“子曰”解《易》和以历史故事证《易》。其中第十二至第十八段，每段皆以“子曰”开头，依次阐发了复卦六二爻辞、讼卦六三爻辞、恒卦初六爻辞、恒卦九三爻辞、恒卦六五爻辞、坤卦六二爻辞之义。第十九段至第二十四段则先叙述一个历史故事，再引《易》为

证。这种形式，与《韩诗外传》解《诗》如出一辙。其中第十九段以商汤田猎德及禽兽的故事来发明比卦九五爻辞之义；第二十段以魏文侯礼遇段干木事来发明益卦九五爻辞之义；第二十一段以吴太子辰将人所旧冰八管置之江中，与士人共饮，因而士人大悦，大败荆人的故事来发明谦卦上六爻辞之义；第二十二段以倚相说荆王从越分吴事发明睽卦上九爻辞之义；第二十三段以沈尹筮（戌）陈说伐陈之利发明明夷卦六四爻辞之义；第二十四段通过史黑（默）向赵简子分析卫不可伐之事发明观卦六四爻辞之义。这种大量地用历史故事来解说《周易》卦爻辞之旨的方法，可以说开了以史证《易》派的先河。

《昭力》篇共三段，都是以昭力问《易》“先生”作答的形式出现的。第一段是阐发师卦六四爻辞、大畜九三爻辞及六五爻辞的“君卿王王之羲”，第二段阐发师卦九二爻辞、比卦九五爻辞、泰卦上六爻辞的“国君之义”，第三段阐述“四勿之卦”之义。与《繆和》等比较，《昭力》解《易》综合性强。《繆和》与《二三子问》等，一般是就具体的一卦一爻之义进行讨论，而《昭力》则揉合数卦数爻之辞，阐发它们的共同意蕴。^⑨

以上六篇帛书，前四篇我和陈松长先生已作释文，业已公开发表。^⑩《繆和》、《昭力》这两篇，笔者虽已作出释文，但由于种种原因，尚未公开面世。但是，就是前四篇释文的发表，已足以引起学术界的重视，在一系列问题展开了探讨。

关于帛书《系辞》的篇幅问题，学人们有两种不同的观点。一种认为帛书《系辞》应包括帛书《易之义》，篇幅比今本《系辞》要大，共有六千七百余字。^⑪这是早期的认识。一种后起的观点则认为帛书《系辞》不分上下篇，只有三千余字，而所谓“下篇”实际上是另一篇佚书（即《易之义》）。^⑫从帛书《系辞》存有尾题的痕迹以及《易之义》篇首的墨钉来看，应以后说为是。

如前所述，帛书《系辞》与今本比较，缺少今本《系辞上》的第九

章，今本下篇第五章的一部分、第六、第七、第八、第九章的一部分、第十、第十一章也不见于帛书《系辞》。这些不见于帛书《系辞》的部分，除今本上篇第九章（即“大衍之数”章）不见于帛书《易传》外，其中大部分皆见于帛书《易传》的《易之义》和《要》篇。如何认识这种现象呢？人们提出了两种观点。一是认为这些不见于帛书《系辞》的章节，是汉人塞进今本《系辞》中的，今本《系辞》是汉人揉合帛书《系辞》、《易之义》、《要》之说而成的。因此，今本《系辞》的写成要晚于帛书《系辞》，不会早于汉代。^⑧一是认为帛书《系辞》是今本《系辞》的删节本，今本《系辞》的写成应在战国。帛书《易之义》、《要》与今本《系辞》相同的部分属于援引。其证据是：第一，帛书《易之义》末尾一段是今本《系辞下》的第九章的一些句子，《易之义》对这些句子多称为“《易》曰”或“子曰”。而在当时，既能被称为“《易》曰”，又能被称为“子曰”的，只能是传说孔子所作，其地位相当于“经”的《易传》，很难说是别的什么书。第二，《易之义》所载《系辞》文，也有见于帛书《系辞》的。因此，事实并不象人们所说的那样，见于帛书《系辞》的，就不见于《易之义》、《要》。第三，帛书《系辞》所缺少的一些章节，从上下文来看，删节的痕迹很明显；而《易之义》、《要》所载《系辞》文，引用的痕迹也很明显。^⑨这一争论的是非，我们只要细心读读帛书《易传》的原文，就会清楚。

关于帛书《易传》的学派性质，也有着不同的意见。一种意见认为帛书《系辞》是道家的传本，因为它与今本不同，没有提及周文王和颜回。^⑩而《繆和》、《昭力》二篇与老子、黄老著作多有雷同之处，出现了相当浓厚的黄老思想成分。从语言形式和思想内容的重合现象，可以看出《繆和》、《昭力》与老子道家或黄老思想的脉络发展。^⑪一种意见则认为帛书《易传》是儒家学派的著作，帛书《系辞》与今本《系辞》思想上没有什么很大的不同。《二三子问》、《易之义》、《要》都是孔子与其弟子论《易》的记载，帛书《系辞》也当如是。“子曰”在《系辞》的主体思想中占据着重要的地位，《要》载有今本

《系辞》“子曰”的一部分。今本《系辞》的“子曰”到《要》篇中，称为“夫子曰”。其“夫子”又系子贡之师，明显是孔子。因此，《系辞》连篇累牍的“子曰”，应系孔子弟子所记录下来的孔子之言。否定《系辞》为儒家学派的著作，是没有坚实的理由的。《繆和》、《昭力》附骥于《二三子问》、《系辞》、《易之义》、《要》之后，提到了孔子、子贡、子路三贤，所论多为儒家之说（如商汤田猎德及禽兽感化邻国等），也当与前几篇为同一学派之传。至于其中有黄老思想的痕迹，这是战国时期各家思想相互影响、学术走向综合的结果。^②

帛书《系辞》是祖本还是抄本？学人们也有分歧。有一种观点坚持帛书《系辞》为最原始的《系辞》，否定帛书《系辞》还有祖本存在。^③其实，不但帛书《系辞》，甚至整个帛书《周易》经、传、都只能是抄本，而不可能是祖本。笔者可以举出三条理由：第一，帛书本大多为通假字，而今本大多为本字；帛书本文句多有衍夺之误，而今本错误较少。比较之下可知，帛书本的许多错误，其实是由于抄写不认真造成的，并非其祖本就如此。^④第二，帛书本字体为隶书，但其中保存有较多的战国古文的痕迹和特点。很明显，这是按照古文本抄写时受古文影响的结果。因此，从帛书的书写特点看，它们肯定是有古文本存在的。^⑤第三，帛书的书写形制与出土竹简相似，特别是其抄写如有脱漏错乱之处，所缺或错简的字数往往正是一枚竹简的字数，说明帛书是从竹简转抄而来。^⑥

懂得帛书《易传》有古文竹简本的祖本存在，从而将其抄写的年代与其写成的时代分开，这对于判断帛书《易传》的史料价值是非常重要的。帛书出土的马王堆三号汉墓下葬于汉文帝十二年（即公元前一六八年），因此，其抄写年代决不会晚于此年，这是下限。帛书《周易》经传避汉高祖刘邦讳为国，但盈字出现频率却较高，显然是不避汉惠帝刘盈讳。因此，其抄写时间应在刘邦称帝之后，刘盈即位之前，即公元前二零六年至前一九四年之间。但与帛书《周易》经、传属于同一抄手所书的尚有帛书《五星占》，而《五星占》所

载的天文记录最迟为汉文帝三年(即公元前一七七年)。因此,作为保守的估计,帛书《易传》的抄写也当在公元前一七七年以前。

作为古文竹简本的祖本,帛书《易传》的写成当更早。我们知道,秦律苛严,“非博士官所职,天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者,悉诣守尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者,弃市。以古非今者族,吏见知不举者同罪,令下三十日不烧,黥为城旦”(《史记·秦始皇本纪》)。帛书《易传》诸篇非“卜筮”之书,也当在禁绝之列。秦代的《挟书令》,直到汉惠帝四年才得废除。从考古发掘的情况来看,所出土书籍确未有超出该令的规定。^⑨由此可见,秦代《挟书令》的执行是非常认真的。因此,帛书《易传》不可能写于秦或汉初。

帛书《易传》诸篇中,写成最晚的当属《繆和》、《昭力》。但它们所记史事最晚也为战国初期之事。而且《繆和》所载,往往比《吕氏春秋》、《韩非子》所记更为详实。^⑩如果它不是在《吕氏春秋》、《韩非子》之前写成的话,是很难做到的。如上所述,帛书《易之义》、《要》对《系辞》既有暗引,更有明引。如此说来,《系辞》的写成当比它们更早,将其时间推至战国中期,完全是有可能的。当然,帛书《易传》诸篇的写成时间,并不相同,它们有早到战国中期的,也有晚到战国末期的。总之,不会出于战国以后。

帛书《易传》的作者,人们有过种种揣测。有说是黄老学者之作,有说是荀子后学所作。这些推测都很难成立。如上所述,帛书《易传》为儒家学派传《易》之作,说它成于黄老学者,是没有理据的。说它们是荀子后学所作,一来时间太晚,从《繆和》和《吕氏春秋》记事的比较可知,《繆和》不会晚于《吕氏春秋》,又怎能为荀子后学所作呢?二来思想观点不符。荀子最有代表性的观点是“性恶论”,而帛书《系辞》却说“一阴一阳之谓道。系之者,善也;成之者,生(性)也”,“诚生(性)[存存],道义之门”;帛书《易之义》称“生(性)文武也”,“本生(性)仁义”。这是一种明显的性善论。因此,将帛书《易传》归之于荀子后学之作并不妥当。从《要》、《繆和》等篇的

记载来看，帛书《易传》最有可能是孔子晚年传《易》的弟子在楚地的学生所作，其中较晚的作品很可能就出自繆和、昭力一类人之手。^⑨

帛书《易传》诸篇对于研究《周易》经文是非常重要的。这六篇帛书，可辨认出的别卦卦名有四十六个，其中不同于帛书《易经》的就有容（讼）、均（姤）、句（姤）、谨（艮）、劳（坎）、孺（需）、既齐、肫（屯）、大牀、大庄、壮、予（豫）、余（豫）、柰（泰）、谦（谦）、覆（復）、说（兑）、诤（睽）、未济、筮阍（噬嗑）、筮益、小蓄、中覆、兔、嗛、兼、酆（丰）、宋（困）、齐（晋）等。这些卦名，除了假借、别写之外，有些确实能发人深思。如《易之义》称坎卦为“劳之卦”，足可印证《说卦》“坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也。万物之所归也，故曰劳乎坎”之说。显然，《易之义》的“劳之卦”是有所本的，说它本于《说卦》，应无问题。因此，那些认定《说卦》为汉人之作的说法，就应该加以检讨了。

帛书《易传》六篇引用了《易经》四十四卦的卦爻辞。其引《易》，既有跟今本不同的，也有跟帛书《易经》不同的。其中有些很具价值，下试举两例。

大畜卦九三爻辞今通行本作：

九三，良马逐，利艰贞；曰闲舆卫，利有攸往。

帛书《易经》逐作遂，系别写。艰作根、闲作阑、舆作车，系同音假借、同义通用。卫字残缺。其义基本同于今本。而《昭力》两引此爻，“曰闲舆卫”皆作“阑舆之卫”。今本的“曰”字，用在此处，殊为不通。《释文》引郑玄曰“人实反”，则郑玄以“曰”为“日”，虞翻注、程传、朱熹本义也皆以为日。《昭力》引无“曰”字，多一“之”字，文从字顺，足证今通行本、帛书《易经》皆误。

《二三子问》引未济卦辞说：

未济，亨，[小狐]涉川，几济，濡其尾，无迺利。

“涉川”二字，不见于今本和帛本《易经》，但《史记·春申君传》

和《新序·善谋》记黄歇说秦王所引，也皆有“涉水”二字。水即川。从文义而言，先说“涉川”，再说“几济”、“濡其尾”，事情的发展交代得清清楚楚，较今本直接说“汔济”、帛书《易经》说“几涉”更为合理。所以，应以《二三子问》所引为是。

帛书《易传》对卦爻辞的解释对正确理解经文也是很有启发的。如释坤卦上六爻辞，《二三子问》与现行诸说皆有不同。它训“战”为“接”，同于《说文》“战者，接也”之训。它以“龙”为“圣人”之喻，以“野”为“民”之喻。认为“此言大人之广德而施教于民”，“言大人之广德而下绥（接）民也”。可见所谓“战”，既非指争战之战，亦非指龙在原野上交合之“接”，而是指圣人、大人与民的接交。而所谓“其血玄黄”，它认为是“见文也”，指“圣人出法教以道（导）民”，这就是所谓文明。这种解释，是很值得我们重视的。

帛书《易传》对于研究今本《易传》和易学史，具有不可忽视的作用。帛书《二三子问》、《繆和》载有《彖传》之文，其释卦爻辞，说多本于《彖传》、《大象传》、《文言传》、《说卦传》，足可见在帛书《易传》写作时，不但《系辞》早已成形，而且《彖传》、《大象传》、《文言传》、《说卦传》的基本部分都已产生。这对于判断今本《易传》各篇的写成时代，无疑提供了一把客观的标尺。

关于孔子与《易传》的关系，人们多怀疑司马迁《史记·孔子世家》之说。而帛书《要》“夫子老而好《易》，居则在席，行则在囊”的记载恰与司马迁说相合。特别是孔子与子贡就学《易》发生的争论，对于研究《周易》的儒学化过程尤为重要。从《要》所载史实我们可知孔子对待《周易》的态度曾经有过相当大的变化。他晚年以前肯定是视《周易》为卜筮之书而不加以重视的，所以当他晚年好《易》时，其弟子子贡就以他的“它日之教”来加以反对。而孔子这时已认识到《周易》有“古之遗言”，有文王之道，所以他不顾其得意门生的激烈反对，冒着“后世之士疑丘者，或以《易》乎”的危险，而潜心于其“德义”的研究，从而开辟了一条迥异于史巫之筮的治《易》新路。

《要》篇这些记载的面世,对于易学史和经学史的研究,意义是相当深远的。

对于帛书《周易》经、传之间的关系,过去人们多强调两者之间的一致性、一体性。这种观点现在看来是有问题的。从帛书《易传》引《易》的情况看,其卦爻辞不同于帛书《易经》的情况屡见,这一事实说明帛书《易传》引《易》所用的底本并非帛书《易经》本。从帛书《易传》诸篇引《易》所反映出的卦序来看,它们遵从的是今通行本之序,而非帛书《易经》之序。除此之外,帛书《易传》多以键川并举,损益连言。我们知道,在帛书《易经》中,键为首卦,川为第三十三卦;损为第十二卦,益为第六十四卦。只有在今通行本中,乾坤、损益才连在一起。所以,帛书《易传》屡称键川、损益,应该是从今通行本之卦序。^⑨

过去,人们多喜用《易之义》的“天地定立(位)”四句来说明帛书《易经》的卦序结构。^⑩依此说,帛书《易传》的内容与帛书《易经》卦序有着内在的联系。这种解释其实是成问题的。第一,要将帛书的“火水”改为“水火”,有改字为训之嫌。第二,这四句话只残存三句,而“山泽通气”一片尚未找到。既然今本的“水火”帛书作“火水”,有没有可能今本的“山泽通气”帛书作“泽山”如何如何呢?第三,帛书《易传》其它处都从今通行本卦序,唯独说此处反映了帛书《易经》卦序,这种反常是值得怀疑的。所以,从帛书《易传》所反映出的卦序和所据经文的底本来看,帛书《易传》并非是帛书《易经》的传。很可能在帛书《易传》诸篇写作时,作者们尚未见到帛书《易经》,或者见到了并没有采用它,因为帛书《易传》是后起的,其权威性尚成问题。^⑪

帛书《易传》的研究才刚起步,对它的价值的深入认识也许还得有一段相当的时间,这将有待于我们大家的继续努力。

注释：

- ① 此文是发表在《马王堆汉墓文物》(湖南出版物,1992年)上《帛书〈系辞〉》释文的改正稿。
- ② 《帛书〈周易〉》,《文物》1984年第3期。
- ③ 见陈松长、廖名春《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》、《道家文化研究》第3辑第429页,上海古籍出版社1993年8月版。
- ④ 见《马王堆汉墓文物》图版第126页,但照片欠清楚。
- ⑤ 张政烺先生《马王堆帛书·〈周易·系辞〉校读》一文对尾题的处理,实质也是如此。见《道家文化研究》第3辑第35页。
- ⑥ 依朱熹《周易本义》所分,下同。
- ⑦ 《从马王堆帛书本看〈系辞〉与老子学派的关系》,《道家文化研究》第1辑,上海古籍出版社1992年6月版。
- ⑧ 《〈帛书系辞释文〉校补》,长沙马王堆汉墓国际学术讨论会论文,1992年8月。
- ⑨ 《马王堆帛书〈周易·系辞〉校读》,见《道家文化研究》第3辑第31页注⑦。
- ⑩ 《帛书〈系辞传〉“大恒”说》,《道家文化研究》第3辑。
- ⑪ 《座谈长沙马王堆汉墓帛书》,《文物》1974年第9期第48页;《试释周初青铜器铭文中的易卦》,《考古学报》1980年第4期。
- ⑫ 《帛书〈系辞〉略论》,《齐鲁学刊》1989年第4期。
- ⑬ 见⑧;又见拙文《帛书〈系辞〉祖本有无“大衍之数”章考》,《中国文化》第9期,1993年秋季号。
- ⑭ 见拙作《帛书〈易之义〉简说》之后记,载《道家文化研究》第3辑第201页。
- ⑮ 详见拙文《帛书〈要〉试释》,《中国文化》第10期,1994年春季号。
- ⑯ 《帛书〈系辞〉浅说——兼论易传的编纂》,《孔子研究》1988年第4期。
- ⑰ 同②。
- ⑱ 《缪和》的拼接尚未最后确定,这里只是一种大体估计,最后结果应以释文为准。
- ⑲ 参见拙作《帛书〈缪和〉、〈昭力〉简说》,《道家文化研究》第3辑。但有

出入处,应以本文为准。

- ⑳ 见《道家文化研究》第3辑。
- ㉑ 以于豪亮先生为代表,见②。
- ㉒ 韩仲民先生首倡此说,见⑩。
- ㉓ 同⑦。
- ㉔ 详见拙作《论帛书〈系辞〉的学派性质》,《哲学研究》1993年第7期;《论帛书〈系辞〉与今本〈系辞〉的关系》,《道家文化研究》第3辑。
- ㉕ 见⑦;陈鼓应《马王堆出土帛书〈系辞〉为现存最早的道家传本》,《哲学研究》1993年第2期。
- ㉖ 陈鼓应《帛书〈繆和〉、〈昭力〉中的老学与黄老思想之关系》,《道家文化研究》第3辑。
- ㉗ 同④。
- ㉘ 陈鼓应《也谈帛书系辞的学派性质》,《哲学研究》1993年第9期。
- ㉙ 详见④两文所举例。
- ㉚ 朱伯崑先生指出,帛书《系辞》所依据的蓝本为篆文竹简本,所论甚是。说见《帛书本〈系辞〉文读后》,《道家文化研究》第3辑。
- ㉛ 韩仲民《帛易说略》第4页,北京师范大学出版社1992年10月版。
- ㉜ 说见李学勤先生《论新出简帛与学术研究》,《传统文化与现代化》1993年第1期。
- ㉝ 详见拙作《帛书〈繆和〉、〈昭力〉简说》,《道家文化研究》第3辑。
- ㉞ 李学勤先生说它们“很可能是楚人作品”,见⑫。
- ㉟ 见拙作《帛书〈易传〉引〈易〉考》,1993年8月山东济南海峡两岸首届《周易》学术讨论会论文。
- ㊱ 如于豪亮、严灵峰、李学勤、刘大钧、霍斐然等先生。
- ㊲ 详见拙作《论帛书〈易经〉与帛书〈易经〉的关系》,待刊。

从马王堆帛书《要》篇追寻 《易经》的原著精神

[港] 谢宝笙

马王堆帛书里面，有一篇非常重要的佚文叫做《要》。这篇文章有一千六百多字，其中主要部分是孔子和弟子谈论《易经》。和现今《易传》不同之处是《要》有大量孔子论《易》的原话，并且反映了孔子对《易经》时代背景的认识和对原著精神的了解。其中记述了孔子之所以学《易》的原因和目的及他在找到《易经》中心哲理后的感慨。此外还有孔子对占筮的详细意见，弟子及社会人士对孔子研究《易经》的误解等等。在这千多字的出土文物中，实在有太多关于《易经》的宝贵资料。

《易传》确是受了孔子思想影响，可是各篇作者都有自己的见解。《要》篇中有大量孔子的原话，相对于各篇《易传》，只有极少记述者的见解。《要》篇所反映的就是在《易传》之前，更为权威的孔子之易学观。这些观点并没有完整地流传下来。

十篇《易传》各自反映了作者们对孔子思想的演译。至于孔子的完整易学观，可以从《要》篇和《易传》的异同中整理出来。而最为重要的，是从分析孔子的易学观中，发现《易经》的原著精神和其产生的背景。

一、从“然后易始兴也”看《易经》产生之背景

《易传·系辞下》有两段：“易之兴也，其于中古乎？”、“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？”，关于《易经》产生背景的文字。马王堆出土的帛书《易传》中的《要》篇，亦有一段关于《易经》产生的重要文字。从这三段文字的比较中，我们可看到《易经》是如何成书的。

《易传》两段“易之兴也……”文字，说出了《易经》成书于殷周之际，反映了商周关系的历史背景。可是这两段文字中的“乎”字和“邪”字皆可是疑问辞。这两段文字只占《系辞下》以至整个《易传》的很少篇幅，而且又不是处于中心地位。后世学者大都将此作为参考资料，没有循此进一步追寻《易经》的原著精神。如今看到的《要》篇，关于《易经》产生的一段文字，却有着完全不同的重大意义。

《要》篇是出土文物，可靠性当然非常高。在《淮南子·人间篇》和《说苑·敬慎篇》中，亦有如《要》篇中关于孔子读《易》至于《损》、《益》二卦的记载。《要》篇的其它观点也散见于《易传》和《史记》。可见《要》篇的各点内容均是有所依据，并且大量地被引用着。

孔子在《要》中说：“文王仁，不得其志以成其虑，纣乃无道，文王作，讳而避咎，然后易始兴也”。这段文字是子赣对孔子提出“夫子今不安其用而乐其辞”的疑问时，也是孔子在“后世之士疑丘者，或以《易》乎？”的压力下提出的。这是他不惜花半生时间研究《易经》的主要论据。我们看到“然后易始兴也”后面没有加进问号的必要，那是肯定性的表述。《易经》的思想是产生于周文王的年代，是周人处于极险恶的形势之下崛起，要将大商取而代之。“易”就是应此时代要求诞生的哲学。

如果孔子不是接触到第一手资料，而是单靠猜想，他大可以说

这是周文王和周公的遗言(孔子还时常梦见周公),人们知道,论据越是提得详细,越是容易出错。《易传》对易之兴也说得模模糊糊,自然难以找出其谬误。孔子在这个处境下所提出有关《易经》产生背景的细节,必然是从第一手资料得来的。孔子将《易经》和商周争斗连在一起,并且认为那是《易经》产生的主要背景。他是据此向弟子解释为什么要持与众人相反的见解,为什么他将《易经》作为哲理书籍去研究。

孔子当时是站在充满疑惑的弟子之前,处于能否洗脱因后世对他怀疑而损害他的名誉的关键处境之上。

他在这里提出研究《易经》的理由,必然会小心考虑到是否找到有说服力的根据,否则只有将自己的立场弄得更加可疑。总而言之,孔子在这里不是兴之所至,随意发表意见,而是很认真地对这个问题作出有说服力的解释。

孔子晚年将后半生的时间几乎都花在《易经》上。这里说他“居则在席,行则在橐”,外出时还将《易经》随身携带。以孔子的地位,取得有关《易经》的资料是不难的。况且春秋时代距西周不远,关于《易经》的直接资料自然比秦火后丰富得多。

孔子说:“纣乃无道,文王作,讳而避咎,然后易始兴也”。说明周文王在商纣无道的统治下不是无所作为,不是因“避咎”而有空闲时间去写作《易经》。孔子在《易传·文言》中解释“飞龙在天,利见大人”时说:“圣人作而万物覩”。“纣乃无道,文王作”是说商纣已失天命,周文王起而代之。文王是积极地和纣争斗,只不过这次总结了经验,采用了迂回的战术。历史事实亦说明是如此。于是“易”的政治哲学思想便产生了。这个迂回战术就是《易》的主要内容,是《易经》的中心思想。仅在此之前,孔子说:“故易刚者使之惧,柔者使之刚,愚者为而不妄,渐人为而去诈”。“易”就是从变易概念中变易策略,依“时”和“势”、依阶段逐步调整策略。周人既要对大商“避咎”,又要“作”,终于取而代之,离开这个“易”的哲学恐怕难

以成功。

孔子在《要》篇中说：“不问古法，不可顺以辞令，不可求以志善”。孔子研《易》显然为了应用，但他在寻找原著精神和研究其产生背景之问题上，还是下了苦功。当然他的目的是为了解脱后世对他的怀疑。但当他达到这个目的后，就不再进一步从原著精神逐字逐句地解说卦爻辞，而是利用卦爻辞发挥他自己的思想。这暗示了孔子所接触到的西周资料，只是有关《易经》产生的一般背景，还找不到对卦爻辞的详细解说。否则他就不用花这么多时间去重新解释卦爻辞。

在《易经》哲学的指导下，孔子的学说终于成为统治中国二千多年的正统思想。这压倒了他那充满高超哲理的道家思想，取代了它在此之前的主导地位。我们在《要》篇中看到孔子对《损》、《益》二卦的分析，便知他研《易》的主要目的是在寻找一个高超古法。虽然孔子确已掌握到《易经》的中心思想，不过他没兴趣钻研商周间的斗争策略。在孔子眼中《易》之所以重要，因为它包藏着古人的一个极抽象的道理。况且，卦爻辞又完全可以剔除任何具体的历史讯息，大大有利于直接溶合自己的学说。

二、《易经》成书之确切年代

《易传·系辞下》说出了《易》之兴也是于殷周之际。但有人指出这只不过是《易》之另一次重新兴起，在此之前《易》已经存在了几千年。

孔子在这里说：“然后易始兴也”再一次证明，《易经》之成书年代是在殷周之际，而不是其它时期。孔子曾说他只能了解周代的情况。至於夏商，以至更远古的详情，他坦白地说是不清楚的。孔子的时代有大量关于古代的直接资料还没有佚失，他完全不清楚的东西于秦火之后的人应当更加不清楚。这些人提出关于《易经》成

书于更远的年代的证据显然不可信。如果自古以来,或在周朝之前已有一本完整的论说“易道”的《易经》,学者们当然会熟识。如果真的如此,孔子的弟子和其它“疑丘之士”为什么还要用怀疑的眼光去看孔子研《易》呢?当时的学者们都不知道《易经》中蕴藏着古人的道理。因为周朝以前,大家都很清楚知道,有的只是一些占筮活动和有关材料。《易经》在春秋中期突然散落至诸侯大人手里,并且带有卦画卦象的占筮外壳,人们自然以此作为占筮之用。孔子当然是最早将《易经》看成是哲理书的人之一,否则他读《易》就不会受到如此大的误解。孔子力排众议原来因为他对《易经》曾下过不平常的苦功,并且掌握了很多的资料。秦汉以后,人们关于远古时代《易经》的流传猜想就显得非常不可靠,否则孔子时代的学者就不会普遍地认为《易》只能用来占筮。周朝以前,占筮活动确已产生,这有史书的记载及出土文加以证明。这些指导占筮活动的文件或占筮活动的一些记录或许曾经存在过,但决不能就此将这些东西当成是《易经》之前身,也不能说这些东西就是一本完整的书。“《易》之为书也”,只能是在有人将周人兴起的哲学记录下来,有章有节地写在竹简或布帛上的时候。

孔子心目中的“易道”主要是记录在卦爻辞上,所以弟子们问他为什么“不安其用而乐其辞”。至于卦画卦象只是对卦爻辞内容的一点提示,或者起着章节的编排作用。刚好是这些东西使《易经》带有占筮的色采。这些卦画卦象是存在于周代以前,存在于《易经》成书之前。所谓《易经》成书,就是将有关周文王对付商纣的经验,哲理化地写在卦画后面。这一结合原来是将占筮的东西也一同哲理化了,《易经》中的卦画卦象从此成了表述“易道”的一部分。另一方面,占筮活动从来就没有停止过。人们除了利用古老的卦画继续进行占筮外,又可利用已经填上卦爻辞的《易经》来解析占得的卦象。注意:春秋以前的整个西周,没有任何用《易经》占筮的记录。春秋以前,占筮和《易》也没有任何明确的关系。《易经》和占筮扯上

关系自然是在春秋战国时代。这一关系一旦扯上,《易经》成书之前的卦画和卦象,以至任何占筮活动,就开始成为《易》了。所以夏代有夏代的《易》,商代有商代的《易》,黄帝、神农以至伏羲时代也应有各自的《易》;《易》就成为中华民族的开族天书了!当春秋时代,人们普遍地认为《易经》只能是一本占筮的书,并且对孔子研《易》做成压力的时候,刚好说明了《易经》只能是产生于殷周之际,一本完整地述说“易道”的书。

有趣的是在孔子之后,大多数学者包括非儒家学者已经接受了《易经》是义理之书的说法。孔子的忧虑消除了,这是孔子为学认真所至。因为孔子已掌握了其原著精神,最重要的是他已掌握了有力的直接证据。如果孔子的论点没有根据,他的敌人为什么不利用他这致命的弱点,对他的学派进行攻击呢?在这个喜好互相攻击的年代,对这一敏感的话题竟然在无人反对的情况下“全体通过”!直至秦火之后,有关的资料经已消失。汉人利用《易经》作为占筮用途又重新兴起,并且到了主导地位。这正如廖名春博士在《周易研究史》中慨叹地说,《易经》自产生至春秋,再至孔子,是经历了一次否定的否定过程。看来由汉朝至宋朝又经历了另一次否定的否定。

三、《易经》是一部占筮的书吗?

前文已很清楚看到《易经》原来就是一部哲理的书。《易经》之前的八卦和六十四卦才是占筮的东西。占筮原来是可以不通过卦爻辞进行的。《易经》出现之后,人们才再运用带有卦画卦象的《易经》来占筮,这是对《易经》的一个否定。这在《要》篇中可发现更多说明。孔子说:“故明君不时不宿,不日不月,不卜……”,不困迷在一时一事上。孔子掌握了大量上层的政治资料,明君“不卜”他是很清楚的。周文王是明君,他对占卜不很积极。出土的周原甲骨文,反映了相对于商朝大为削弱的迷信意识。没有占辞,没有验辞的甲

骨文，主要是祭祀和重要政治活动的记录。在迷信的外壳上写上没有迷信的东西，当然是充满理性的自信。不主张依靠占卜的君王，又怎会专门去创作一本引导其臣民占卜的书呢？如果统治者不强行禁止人民占卜的话，或许会利用人民占卜的习惯，将一些曾经是周族奋斗的经验填写在占筮的外壳上进行教化，当然只能在有知识的贵族和大夫间进行教化。这就是为什么“易道”采取了占筮的形式（或许基于成书后的三监之乱，没有真正地进行这教化，西周人就没有完整地掌握到易道）。

关于周人的经验，已大量地写在《尚书》、《诗经》、金文等文献上，奇怪的是任何一篇也达不到《易经》的哲理水平。这位极出色的作《易》者，既然不在其它文献上清楚地表达他的思想，决不会在编写筮书占辞时却偶然留下大量精采的哲理。显然他是专门为表达“易道”而作《易》的。《易经》是其精心著作，卦爻辞不是为占筮而作，卦画卦象只是其外壳而已。要达到教化的目的，只能靠完整的全篇文章，而不是通过占卜得出的一两条片断占辞。占筮的外壳只能增加道理之权威性，尤如记录在甲骨片上的非占卜性“卜辞”一样。

孔子很清楚，《易经》不是写给被统治阶级看的。里面是写着有关最上层的政治理论，“故谓之易，有君道焉”，“而君者之事已”。既然是上层的政治书籍，又怎会在里面写一些有关妇人、农民、猎人和商人对生活琐事贞求吉凶的资料呢？显然，这只是后世民间利用《易经》占卜时所折射出的错觉！那些词句，只不过是哲理性的比喻，决不是指导吉凶的占辞。甲骨文的吉凶辞实际上是为君王作出政治指导，《易经》的吉凶辞是对政治行动带来的后果作出分析。因此占筮和哲学的分界线是在卦画卦象和卦爻辞之上，所谓“不安其用而乐其辞”也，不在于有没有吉凶判断辞。甲骨文中的数字卦完全没有占辞，春秋之前也没有占筮辞书的记载。

人们在应用《易经》，或在演译易理时，占筮和义理是可以相容

的。可是在追寻原著精神时，在分析中心思想时，是哲理或是占筮却是互相排斥的。就是说：如果认为《易经》主要是一本占筮的书，就排斥其根本是一本哲理的书；反之，如果认为《易经》原来是一本政治哲学的书，就要排斥占筮书的说法。孔子在这方面的工作已做得相当彻底。基于不同的时代背景，基于孔子研《易》的主要目的是在应用方面，他还没有达至以上的互相排斥结论。可是他在《要》篇中已经否定了占卜的权威性。“史巫之筮，乡之而未也”，“赞而不达於数，则其为之巫；数而不达於德，则其为史”，“吾与史巫同途而殊归者也”。更有甚者，他否定了占卜的指导意义：“吾百占而七十当，唯周梁之占也，亦必从其多者而矣”。众所周知，百占而五十当则占的意义已全无。七十当只是厚道地承认其有一定的经验累积作为依据而已，一点神秘的力量也没有。言外之意，周文王及其谋士留存给后人的，只是理性的智慧，而不是神圣的符咒！

四、《易经》的中心哲理

十篇《易传》没有突出甚麽是《易经》的中心哲理。《系辞传》只是称颂“易道”如何宽广，如何无所不包。《系辞传》花了很大的篇幅在解释太极如何演变出八卦、八卦如何定吉凶，什么是刚柔、什么是阴阳、什么是象、什么是占、什么是爻、什么是卦、什么是吉凶悔咎等等。此外还对不少卦爻辞进行了解释。这里确是有很多精采的见解，但只见树木，不见森林。其它的几篇也没有确定《易经》的中心思想。在《要》篇千多字里，有孔子论述“易道”的长篇谈话。其中一段四百多字的孔子原话，恐怕是现今流传下来最长的孔子语录。

孔子说，《易经》将天道：日月星辰等归纳为“阴阳”；将地道：水火金木土归纳为“刚柔”；将人道：父子君臣夫妇归纳为“上下”；将四时归纳为“八卦”。这四道：天道、地道、人道、四时之道还不足够

简易,最后还要归纳为“一”。“故易之为书,一类不足以极之,变以备其情也,故谓之易”。古代统治者为什么要将万事万物归纳为一类呢?因为这是最有效的从简驭繁,以少数人管理多数人的哲学。“能者由一求之,所谓得一而群毕者,此之谓也”。他又说:“不问於古法,不可顺以辞令,不可求以志善”。这是孔子所寻找的高明古法,是他穷后半生研《易》的原因。

以上的结论是从《损》、《益》二卦的分析中得出的。“孔子籀《易》,至於《损》、《益》二卦,未尝不废书而叹”。在《淮南子》和《说苑》中也有关于孔子读易至《损》、《益》二卦的情况,可见孔子是非常重视这两卦的。在《易传》各篇中却见不到。孔子说:“益之始也吉,其终也凶。损之始凶,其终也吉。损益之道,足以观天地之变”。吉中隐藏着凶,凶中隐藏着吉,吉凶互为变化的条件,循环往复。这是何等出色的哲理!“而君者之事已,是以察於损益之总者,不可动之以忧喜”。王者抓着这一点,观天地之变化,就可因势利导,冷静地日理万机了。

原来《易经》的书名为“易”,其中心哲理是“变”。易就是变,但不是简单的变,而是有着深刻的辩证法;首先,是那“损益之道”所描写的“天地之变”。

孔子所理解的“易道”究竟是向前发展的,还是原地踏步循环重覆的,他没有进一步说清楚。我们也不可能用现代的观点要求他。《要》已经将我们送到原著精神之门前,剩下的只是再往前跨进一步。

春夏秋冬,是以时间为基础的变化。春与吉,是生长和上升;“万物之所出也”。秋与凶,是衰老和下降;“万物之所老衰也”。夏是从生长到衰老,从吉到凶的转折点;冬是由衰老到生长,由凶再到吉的转折点。上升、转折、下降、转折、再循环上升,就是现代人的波浪起伏,连续演化的概念。毫无疑问,《易经》非常强调概念的形象化,非常强调“时”和“位”的关系。作者心目中的中心哲理,极可

能和图形有关。出土文物证明，原始卦画是以“∧”和“—”代表“--”爻和“—”爻。马王堆的“>”和“—”刚好是一个过渡阶段。古人将曲线形状和事情的吉、凶、起、伏牵上关系，至少始自对卜骨兆纹的分析。占筮的“∧”和“—”是吉、凶的征兆吗？“∧”是起？“—”是伏？古代的中文是直排的，拉丁化的英文才是横排的。“⚊”是“纵波”，“⚋”是“横波”！古代和现在，或许只是这点区别而已。

事实上《易经》原文清楚地表明“易道”是向前发展的。孔子精简地从《损》《益》观天地之变并不代表“易道”全部已包括在这两卦之内。因为还有其它六十二卦，都循着一个严格的排列。《损》卦之前是《解》卦，《益》卦之后是《夬》卦，而不是无穷的《损》《益》循环。《序卦传》清楚地看到这一点，只是没有点出此是易道的中心。六十四卦的卦画虽然有一个统一的排列方式——不是互相倒转就是所有阴阳爻相反；可是没有一个卦的卦形、卦名、卦辞和爻辞是完全一样的。这就表达了一个波形重覆而位置不重覆的概念，一个波浪向前发展，生生不息的进化。开宗明义的《乾》卦，就表达了作者所述求的，是一个按历史时间顺序排列的概念。因此《易经》的主题不是循环论，而是波浪起伏的历史哲学。将历史和哲学连系在一起，原来是我们民族首创的！

《周易》作者能将哲理历史化、历史哲理化，因为他所体验的历史，是处于那个令人骄傲的年代。东周期间的孔子和老子，所欠缺的刚好是这段万众一心的时代经验。春秋战国的学者们，发现那个伟大时代遗留下来的精神，自然会热烈地去追求。但他们所能吸收和补上的，不可能是历史的全部；只能是抽象的“时”与“势”动态哲学。这个动态哲学提出在不同的时间和位置上，应该作出不同的努力：例如《乾》卦的“勿用”、“见”、“乾乾”、“跃”、“飞”。显然，这大大丰富了当时固定不变的道德法则。

五、《易经》里面有多少殷周之际的历史资料

在孔子心目中,《易经》虽然是在周文王与商纣斗争时产生的哲学,里面有没有这次斗争的直接资料却不重要。只要在“问古法”中得到一个“得一而群毕者”可以“观天地之变”的秘诀,已经足够了。孔子的后学,更是加倍彻底地清除历史痕迹。卦爻辞的原来意义,远没有发挥“夫子之道”那样重要。从孔子解卦爻辞的不一致性可知,他没有花时间在论证卦爻辞在周代的原来意义。如果发觉里面竟然记述了一些详细的武王伐纣,“臣弑其君”的道理,孔子也会尽量加以删除,不会让其留传于世。因此,孔子论述的卦爻辞完全没有殷周斗争的历史痕迹。有的只是抽象的“时”与“势”动态哲学。要追寻原著精神,就要恢复这种信息,补充孔子及其弟子们所绕过的一步。我们非常清楚,他们是如何绕过这一步的。

孔子将《易经》纯哲理化,并不代表《易经》原来就是一部纯哲学的书籍。很难想象,周初的政治家在写一本有关政治策略的书时,竟然可以不留下任何当时政治事件的痕迹。不可否认,《易经》原文是尽量去掉具体的人名、国名、地名、日期和数字等等。这种“去掉”是在历史材料上进行的。去掉具体的资料是为了令道理更普遍化,可更有效地进行教化。删掉具体资料后的第一次抽象化,必然留下历史发展的特殊机理,留下历史起伏的特殊路径,留下历史人物的特殊性格和民族胜败的特殊方式。例如:将孔子的话改为“君子仁,不得其志以成其虑,大君无道,君子作,讳而避咎”,这不是留下某个时代的特殊痕迹吗?在《乾》卦中就可清楚看到那个周兴商亡的特殊逻辑。其它历史事件和个人事业的兴衰是没有那一段历史这样神似的。

《易经》脱胎于政治斗争,原作者是不能彻底地将斗争方法转化为道德哲学。他不可能连一点民族斗争的影子也不留下。现今

《易传》中无历史痕迹的卦爻辞解释，是孔子的易学观对后世影响所致的错觉而已。这是多次抽象化后的结果，原著决不可能是这样。

《易经》肯定记有殷周两民族兴衰的史料，甚至不是零碎的资料。这是其主题所决定的。向前连续发展的波浪概念，决定了《易经》是对周兴商亡作了连续的历史哲学描述。问题是这些排列严格而连续的卦爻辞，能否翻译成合理的、令人信服的、与历史事实对称的文字。如果成功地做了，那将会是《易经》原著精神的发现，一个三千年之迷的打开。

六、《易经》详细地记述了殷周交替的历史机理

本来这是对《易经》原文最合理的解释，可是翻译工作却遇到了不可跨越的障碍。在易学史上有三位先生曾在这里下过苦功。首先是胡朴安先生。胡先生自十三四岁便从老师学习《周易本义》，自少就对前人的易学观抱怀疑的态度。他一生读过三百多种易学书籍，却从未间断思考卦爻辞之原来意义。晚年得半身不遂症，仍然风雨无阻地讲授易学。他对问题终身穷追的精神，令人非常感动。另外两位是李世繁和李大用父子。李世繁先生也是决心一生追寻《易经》的秘密。他几十年前已经认为《易经》是周初的历史，下决心将此结论从卦爻辞翻译中演现出来。他未能完成这艰巨的工作，终于由他的儿子完成了。

胡朴安先生认为《周易》包括了《象传》是描述盘古开荒，由原始社会发展至周朝的古代社会发展观。这种古史观是严格遵从卦序的。李氏父子将经传分开，把经文看作是西周开国和建国的历史。历史资料却是零散、不依序地记载在卦爻辞上。

这三位先生都对卦爻辞的翻译作了惊人的艰巨工作。不能成功的关键是没有将上下经原文和历史事件顺序地对上。对不上的

原因是没有把上经和下经分开处理。

上经和下经事实上是有重大区别的。《序卦传》说到：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇”。不少易学家公认：上经是以创始宇宙万物的天地开始；下经则以人伦发端的男女关系说起。由不同的出发点开始的两条不同的链条，链条的内容必然是不同的。况且上下经的文字内容确实有着无法否定的区别。如果我们全面地将上下经用字、用辞作个统计，便可发觉这区别是极其明显的。

这种区别可以归纳成国家大事和个人事务的区别，那刚好是《乾》卦和《坤》卦的分别。所谓国家大事的描述，事实上就是以国君为主角来叙事，个人事务就是以大臣为主角来叙事。

一个公认的解释：《乾》卦是为君之道，《坤》卦是为臣之道。《易经》是一部充满哲理的书，中心是波浪原理，全书的结构是一变二、二变四、四变八，由简至繁和由繁至简的多层次对称。中心哲理是通过这个结构而统帅其它各层哲理。如果卦辞是对全卦的综述，爻辞是各爻的描述；卦辞就有统帅爻辞之意，一句卦辞是六条爻辞的大纲。《要》篇实际上否定了周文王作卦辞，周公作爻辞的分段作《易》的说法。从这个明确的结构看，《乾》卦应该是上经的大纲；《坤》卦是下经的大纲。

在《要》篇中，孔子指出《易经》不但是产生于殷周之际，而且和周人对付商纣的策略有关。这个策略的中心是变易。从《乾》卦看到，不但要按“时”和“势”变易，还要按时间次序来变易。不依时序，就不会有“春以授夏之时”和“秋以授冬之时”的哲学了。六十四卦的次序不能变，“潜”、“见”、“乾乾”、“跃”、“飞”的次序不能变。策略变易，时序不能易，此之谓“变易”中的“不易”。我们清楚看到，《乾》卦中几个阶段的策略，和周克殷的总策略何其相似。再加上孔子的话，《乾》卦就是精要地反映周兴殷衰的机理了。易学史上，那亦是一个广为人接受的解释之一，这就是历史的痕迹了。难道我们

相信这个策略就没有其它详细一点的内容吗？难道我们可以相信，周朝的开国谋士的策略智慧就止于此吗？难道一部提倡依时序办事的书，内部的历史资料却是不依次序去编排吗？历史时序被限制在《乾》卦的深层原因完全出自孔子，前文已经很清楚地解释了。儒家统治中国封建社会二千多年，后世的学者当然不敢跨越这点。辛亥革命后，这一禁忌打破了，胡朴安先生就是先锋之一。

孔子所说的“然后易始兴也”，排除了他的偶象周公的参与，也没有说明作者是周文王。早已有人指出，卦爻辞有周文王死后的资料。再加上《易》之有一个中心思想，那么作者自然是周文王的一位谋士。

《乾》卦说出了周兴殷亡的总哲理，这就给出了在卦爻辞中，寻找其余详细的历史痕迹提供了重要的指示。那些细节，极可能表现在上经其余二十八卦中。原文《乾》卦反映了作为新兴君王的周文王，是如何战胜商朝而得天下的道路。这是可以作为日后的君王保天下的指南，后世的易学家就抽象精简为“为君之道”。至于易学家们抽象精简为“为臣之道”的《坤》卦，根据《乾》卦已反映的历史顺序性，加上作为中心的波浪起伏概念，自然可复原为：作为一个辅助周文王得天下的大臣，是如何经历他的仕途为周文王打天下。根据明确的“简、繁——多层对称”结构，《乾》卦是上经的大纲，《坤》卦就是下经的大纲。下经三十四卦就是详细地描述这个臣子的工作历程和仕途起伏。显而易见，这位臣子就是上下经的作者，下经就是他的自传。

众所周知，卦画卦象虽然不能绝对地和卦爻辞对称，但其在一定的程度上点出了主题。例如 32 对相反相承的卦画就表达了一个波浪起伏的序列，如《序卦传》所说一样。在八卦的概念中，乾、坤两卦是特殊的卦，是其余“六子”（卦）的“父母”。至於六十四卦的卦象，也是从《乾》、《坤》两卦演变出来的。从文字义理的角度来说，《乾》、《坤》两卦代表天地，也是整部《易经》的演化基础。作者显然

是想通过卦象和卦爻辞的结构统一来点题。可惜，人们总是不能把反映周文王与商纣争斗的总机理之《乾》卦，当作是演变出其余历史细节的大纲，因而忽略了这些细节原来是可以大量地在《易经》的卦爻辞中找到！

史书记载了大量的商朝大臣面临着重大的抉择。一些人投奔了周文王，一些被商纣残杀了，一些装疯，一些助纣为虐，一些不吃周粟而死。《坤》卦中的“利西南得朋，东北丧朋”，“先迷后得主”等强烈地暗示着那些投奔周文王的大臣。“利西南不利东北”的词句又出现在与《坤》卦对称的下经《蹇》和《解》卦。史记写到周文王兴起时，有一大群大夫贤士追随他。殷周之际“为君之道”离不开武王伐纣，“为臣之道”是离不开忠于商朝还是忠于周邦的问题。难道这些重大的问题，在《易经》原著中完全找不到吗？殷周之际是一个改朝换代，翻天覆地，需要君子们作出重大抉择，重大牺牲和作出坚强而精明斗争的年代。难道我们可以轻易相信处于这个年代的智者，所写出的是一些心平气和，谈天说地，抽象地谈论人世间永恒普遍道德法则的文章，而完全将那巨大的时代精神和强烈的时代信息隐藏掉吗？

李世繁先生的想法，完全值得我们去发展的。如果因他们拿不出一个顺序畅顺的翻译而不考虑这种意见的话，那么，当一个非常畅顺的翻译出现之时，我们会认真地加以研究吗？

无须否认，卦爻辞的确给予解释者一定的灵活性。但这个灵活性丝毫没有给“历史解《易》者”以任何方便。否则胡朴安先生和李世繁父子，就无须作出长年累月的努力。原来这灵活性后面隐藏着的，是一个极其强烈的时序要求。这四百五十条卦爻辞的严格排列，决定了其解码对象只能是一个。只有对哲学逻辑和历史逻辑作出同样畅顺的翻译，才可以和那漂亮的排列相匹配。《易经》原著精神就是在那相匹配的翻译之中！

论《周易》筮数与象理的本质 及其占断原理的矛盾

梁 韦 弦

近年来对《周易》感兴趣的人很多,有关《周易》的各类书籍也出版了很多,但可以说人们关于《周易》的认识也相当混乱。因而,对《周易》构成要素数、象、理的本质及《周易》占断原理等问题给予科学的说明,不仅对《周易》学术研究的发展具有重要的意义,对于人们现实精神生活的健康发展亦有重要的意义。

一、数与象在占筮过程中的意义

传统易学认为,《周易》之学包括象、数、理三部分内容,并认为象与数性质相类,因将两者合称为象数学,称有关理的内容为义理之学。我认为,就数、象、理的实际含义,或者说就三者《周易》占断吉凶过程中的作用来看,数是与筮法结合在一起的,而象则是与理结合在一起的。也就是说,如果对《周易》的占断体系加以分析的话,它实际可分为筮数与象理两个系统。

《易·系辞传上》说:“圣人设卦,观象系辞焉而明吉凶”;“君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占”;“极数知来之谓占,通变之谓事,阴阳不测之谓神”;“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。圣人有以见天下之动,而观其会通,

以行其典礼，系辞焉以断吉凶，是故谓之爻”。从这些说法中我们应注意到这样两个问题：其一，《易传》的作者总是把象与辞联系在一起的，两者是密不可分的。“观象系辞焉而明吉凶”，是说吉凶之理本寓于卦爻象中，卦爻辞是为说明卦爻象之吉凶意义而作的；“居则观其象而玩其辞”，是说不占筮的时候即平时读易，应将对卦爻象的观察与对卦爻辞的玩味结合起来理解易的吉凶之理。也就是说，辞是为了明象而作，两者互为表里，功用实为一致，都是《周易》吉凶之理的载体。其二，“极数知来之谓占”，“观象系辞焉而明吉凶”“系辞焉以断吉凶”，《易传》这里讲的“占”与“明”、“断”的含义是有分寸的，“占”与“断”、“明”的意思不能等同。“极数知来之谓占”，是说穷极蓍策之数（即运用筮数计算）预知未来叫做占。占的含义原起于龟卜，为“视问”之义。就一般的意义来说它可通指占断吉凶之义。但这个“占”与明、“断”之义实有区别，行筮或者说运用筮数计算的过程卦象未成，阴阳不测，吉凶未现，答案还未出来，所以是“问”，行筮的过程一经完成，象就产生了，即吉凶之象已现，是固定的了，答案实已在其中，只是对答案分析判断的问题了，所以《系辞传》讲象和辞的时候用“明”和“断”。《系辞传》又说：“蓍之德圆而神，卦之德方以知”，“神以知来，知以藏往”，“夫易彰往而察来”。这些说法实际都表明筮数与卦象的特性不同。筮数的特点是变化不定，卦象的特点是固定有形。“圆”即变化不定之义，“方”即固定有形之义。数运算的结果是变化不定的，所以称“神”，即阴阳莫测；卦象是固定有形的，所以称“知”。“知”，也就是“智”。卦象是稳定的，所以储存一定的内容即有关吉凶的经验和智慧。“神以知来”是说通过筮数变化莫测的运算可以预知来事；“知以藏往”是说卦象中储藏着以往的经验，也就是《周易》用以断定吉凶的事理。《易传》这种对筮数与卦象特征的揭示，实际也表明卦象与义理或者说吉凶之理是结合在一起的。行筮如同发问，成卦如同有了答案，因为象是与吉凶之理结合在一起的，是有意义的，有了象才能

明“知”，才可断定吉凶，数则只在行筮的过程发挥作用。也就是说，如将整个占筮过程加以分解，可分为两个阶段，数是第一阶段的主要角色，其作用是定卦象，此即所谓“极数定象”；象是第二阶段的主要角色，其作用是籍以论断吉凶之理，此即所谓“因象明理”。总而言之，数属筮法系统，而象与辞则同属理的系统，筮数的作用是定卦象，象理的作用是断吉凶。

我们这样理解筮数与象理的区别，是不是说筮数根本就不含有任何与吉凶有关的意义呢？这个问题不能简单回答。就卜筮这种形式的发展过程而言，它可能经历过有筮无卦的阶段。也就是说，人们曾用数来定吉凶。但很显然，数本身没有吉凶的含义，某数为吉，某数为凶，这是人们观念的产物，是人赋予了数以吉凶的含义。也就是说，当数作为可以断吉凶的意义符号时，它的本质实际就是“象”了，即已是某种人事存在状态及其变化结果的象征，就《周易》来说，《系辞传》论筮法时所举的天地之数即自然奇偶之数，是没有与吉凶有关的意义的，只有运算的结果，即七、八、九、六这四个数才有意义，因为它们分别代表着刚柔性质不同的“四象”，但此时这四个数的本质也是“象”，因它们刚柔不同的性质也就是人赋予的象征意义。

二、象理系统的本质及象理关系

我认为，从本质上说象理系统主要是对人事存在和变化状态及其将导致之结局的模拟，是古人长期积累的社会人生经验的结晶，或者说是人们社会存在的一种真实可信的反映。其中凝聚了古人理性化很高的思维成果，包含了不少反映事物本质和发展规律的认识，具有很高的价值，是《周易》真正的生命力所在。

《系辞上传》之第二章说：“圣人设卦，观象系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者失得之象也，悔吝者忧虞之象也，变

化者进退之象也，刚柔者昼夜之象也。六爻之动，三极之道也，是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。是以‘自天佑之，吉无不利。’”这一章实质是说圣人设卦是为了明吉凶之理或者说以吉凶之理示人，而《周易》之所谓吉凶、悔吝、变化、刚柔等等，实际就是对人们社会生活中失得、忧虞、进退及自然界的昼夜变化等现象的模拟。因为六爻的变化，实包含了天道与人道的变化规律，所以对人们如何立身行事具有指导作用，人们应认真学习体会，这样行动起来就可以吉祥而无所不利。也就是说，《周易》象理系统之所以具有指导人生的作用，因为它本来就是人生进退得失经验的模拟概括，反映了社会生活与自然界的一些规律。《周易》讲天道是为了明人道。《系辞传上》之第八章说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。”这也是说卦爻象实际是对繁杂之社会人事的模拟，辞是对象所模拟事物包含的吉凶之理的说明，所以人们可以依据象理系统来推断吉凶。

第八章按下去由“鸣鹤在阴”至“盗之招也”的一段文字，是孔子就《周易》部分卦爻辞所做的议论，或者说是对其义理的解说发挥。这段议论很有意义，可谓对经文去伪存真的升华，从中正可看出，卦爻辞论断其凶，从本质上说依据的并不是什么别的，而是实实在在的存在于生活中的事实与道理：人的言行善恶不同，会引出或荣或辱的不同结果；小心倍至，即可少出失误；有功劳又能谦逊有礼，得到的地位方能巩固；地位虽高，但失去群众，又无贤能之人辅助，则必动而有悔；该保密的事情不能保密，会给人带来害处，会使处于孕育状态的事物夭折；不是你的东西你却非份占有，这就容易引来别人的争夺；显示财宝会招来盗贼；女人打扮得过于风骚就会引发男人淫邪的欲望。《系辞传》中几处记有孔子对爻辞义类似

的发明。孔子对《周易》的伟大贡献就在于他脱去了《周易》的神秘外衣,把它包含的人生经验和哲理明白地揭示出来。孔子的解说,也可以使我们明白,《周易》的象理系统,或者说它的六十四卦三百八十四爻,实际是对人生可能遇到的各种各样的存在状态及变化结果的模拟系统。也就是说,象理系统实际是把人在社会生活中一定的主客观条件或因素及其将引发导致的结局分别储存于卦爻符号体系之中,或者说用卦爻符号体系这种特殊的形式体现出来。

《周易》论断吉凶,不是任意的,是有一套稳定的依据的,这就是《周易》的义例体系。《周易》的义例体系,包括卦爻之时、六爻位序的尊卑、爻与爻之间的应比关系、爻自身之德的刚柔中正等等关涉卦爻吉凶的因素。王弼《周易注》云:“夫卦者,时也;夫爻者,适时之变者也。”即认为《周易》六十四卦,一卦为一时。一时为一义,亦即以六十四卦的每一卦各为具有自身特征的时期,实际也就是人事存在与发展变化的各种背景。如泰卦表示人事关系和谐顺畅的时期,否卦则表示人事关系否塞不通的时期,剥卦表示小人得势君子受到排挤和迫害的时期,夬卦则表示君子决除小人之时。卦时的特征是相对稳定的,六爻相对于卦则犹如一个时期的不同发展时段,不同的时段又有其自身的特点。一爻所主之吉凶,既要受到卦时特征制约,也要受到其自身的时段的制约。比如说泰的时代总是好,但人具体处于泰之鼎盛时期还是处于泰已行将转化为否的时期,时代给他的吉凶利害影响实际又是大不相同的。总之,卦爻之时是对时的因素给予人的不同吉凶利害影响的模拟。《周易》卦之六爻位序,有高低贵贱不同等级的含义,即分别象征着人事关系的上与下、贵与贱等地位、身份条件之不同。前人关于爻位的所谓君位臣位、元士之位,大夫之位、公卿之位、诸侯之位、天子之位等等说法,实际也正表明爻位的上下贵贱之分乃是对人们之间的等级关系及其给人们以不同的利害影响的模拟。《周易》卦之六爻间应、比、乘、承的关系,也是《周易》用以断定吉凶的重要依据之一。

通过这些关系,就把人们之间诸如上下级、亲友、邻里、同事等等种种复杂的关系及这些关系在一定条件对人的利害影响模拟出来了。一爻自身之德,是用爻之刚柔中正的情况来表示的。爻之刚柔犹如人之性情秉赋,人之性情的刚柔、才质的强弱,在一定情况下会对人之所为的成败利害发生重要影响。所谓正与不正,《易》例是用爻之刚柔与位之刚柔的结合情况来表示的。大体说,是否得正是对人之品德操行的模拟。人自身的德行如何,有无一个正确有做人原则,这肯定会对自身所得之吉凶利害发生程度不同的影响,一般来说这是没什么疑问的。所谓中,实际讲的是人立身行事的方法论问题,中的实质是合时,即根据客观情况恰当处理问题,把握好该如何做,做到何种程度的问题。很显然,一个人处理问题的方法是否恰当得宜,会直接影响事情的结局,从而给人带来不同的利害。归结起来,诸如上述《周易》用以论断吉凶的依据,实际都是对社会生活中人们的主客观条件及其吉凶利害结果的模拟,而这些模拟又都是通过卦爻象来实现的。所以,我认为象实际属于义理系统,从本质上说象理系统是对人事存在和变化状态及其可能导致的结局的模拟,是古人长期积累的社会生活经验的结晶。

这里还有一个需要澄清的问题,就是象与理的关系问题。卦爻象与卦爻的义理是密不可分的一个系统,这点前面我们已有论述。这里要说的是两者的产生孰先孰后,或者说哪一个是内容实质,哪一个是形式的问题。《易传》讲“圣人设卦,观象系辞焉而明吉凶”,又讲“观象玩辞”,宋儒也讲“因象明理”,这些说法能不能说明先有卦象系统而后有吉凶之理、吉凶之理是从卦象中产生出来的呢?我认为不能。“圣人设卦,观象系辞”,讲的是象与辞的关系,辞当然是理的载体,但辞不就是理,象也不就是理。就《周易》的具体制作过程来说,先有卦爻象,后有说明卦爻象所含凶吉之理的辞,这是传统的说法,我认为这种说法是可信的,因为事物总是由简单到复杂,由不完备到完备的。《易》可能经历过没有占辞的阶段,即以卦

爻象定吉凶。但可以肯定地说，卦爻象是人画出来的，它的吉凶含义是人赋予的，是人先有了吉凶的概念，先有了关于人事存在变化及其吉凶结果的经验，认识了其中的一些规律，而后才创建了一套符号体系，把这些认识成果储存进去。也就是说从本源上说，应先有人们关于吉凶之理的认识，然后才有表达它的卦爻符号体系，卦爻符号只是适应占筮要求的特殊形式，人们关于人事吉凶的经验，才是推断吉凶的真实依据和基础。只有如此认识问题，才符合实际规律。我认为，传统易学讲的因象明理，说的是如何读《易》的问题，这是对的。当然，如果把象的含义指为人们社会生活的实际现象或自然现象，它又是人们认识产生的条件。但如果把象理解为某种符号和图式，并以为这是《周易》吉凶之理演生的根源，则肯定是谬误浅陋之见。从根源上说《周易》之理肯定不是从卦爻象或什么河图、洛书之类中推演出来的。《易传》中所谓“河出图，洛出书；圣人则之”的说法，不是妄人窜入的造说，也定系以讹传讹之论。而此后汉儒又添枝加叶，遂有神龟龙马的神话。这种神秘的说法，歪曲《周易》产生的真实基础，把人道说成神道，乃至时至今日仍为一些别有用心的人所利用，这是很值得注意的。

三、《周易》占筮原理的矛盾

如前所述，《周易》的象理系统是人们社会生活的吉凶经验的总结。《周易》六十四卦三百八十四爻把人们可能遇到的复杂情况及其吉凶利害的结局分别储存于卦爻象之中。用《周易》占算，实际就是用《周易》的筮法从卦爻体系中为占问者选出某卦爻来作为他所面临的情况及吉凶之结局。这样就存在一个占问者的实际主客观情况与《周易》的象理系统所模拟的情况及其吉凶结局的关系问题。我们说过，《周易》象理系统是人们长期积累的社会人生经验的结晶，是人们社会存在的一种真实可信的反映。这也就是说，假如

一个人的实际情况，亦即其诸多的主客观因素大体上与通过筮法选出的某卦爻所模拟的情况相吻合，这个人的吉凶利害的遭遇则亦将与某卦爻所指示的结局大体相似。我们知道，用《周易》占筮得出哪一卦哪一爻，是靠筮法来实现的，那么就存在这样一个问题，即用《周易》的筮法来定卦爻象，能不能准确的选出与占问者主客观情况相一致的卦爻象来。这就涉及到对《周易》筮法的具体分析。

《系辞传》那段论《周易》筮法的文字云：“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数，五十有五。此所以成变化而行鬼神也。大衍之数五十（有五），其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”这段话最重要的意义，就是讲如何得出一卦。

其中“天一、地二”、“天数”、“地数”说法中的“天”、“地”，实际说的是数之奇偶。“此所以成变化而行鬼神也”，是说筮数变化所产生的阴阳莫测的结果靠的就这五十五个奇偶之数的运算。“大衍之数”以下至“十有八变而成卦”讲的是揲筮成卦的具体方法步骤。为什么讲奇偶之数要冠以天地之名，讲求卦的方法为什么要讲到天地四时、闰月及一年之日数？其实，这些讲法没什么实际意义，或者说与求卦没有关系。这样讲原因可能有两个：一是为了表明这样的操作运算过程，不是随随便便的，是有根据；二是《周易》筮法的发明，可能受到历数的启发，或者说得益于当时人们已有历数知识。但从实质上说，这种计算只是为了得出分别代表少阳、少阴、老阳、老阴的七、八、九、六这四个数，从而确定卦象，“成卦”才是行筮的本质意义。后世在《周易》基础上演生出来的占筮方法有多种，可以

用蓍草，可以用竹签，也可以用铜线，且不必经过“四营十八变”的过程，甚至可以掷钱一次定卦象。这种“简化”正表明了行筮的本质意义只是为了定卦象，故只要与定卦象无实质联系的操作均可从简，只要能定卦象，用不用《周易》筮法来运算都行。在筮数运算的过程中，决定着运算的结果是阴是阳，是老阴还是少阳，关键的一步就是“分而为二。”“分而为二”，就是将所用蓍草信手分为两部分。计算结果是七、八、九、六中的哪一个数，实际就是由这信手一分的偶然性决定的。也就是说，选卦方法的本质要求是必须采用带有偶然性的方式，碰上哪卦是哪卦。归结起来，《周易》筮法的实质就是一种数学计算，这种数学计算的现实意义就是通过偶然性的方式从六十四卦象理系统中选出一定的卦爻。因所选出的卦爻象中已储存着一种模拟某种人事存在状态与变化结局及其吉凶的道理，所以可籍以论断吉凶，这样，人们所要预知的结果也就出来了。这也就是《周易》的占筮原理。

既然筮法为占问者在《周易》象理系统中选择卦爻象的原则是必须坚持用偶然性的方式，即不能由人有意识地去挑选卦爻，那么仅就卦来说，选出与占问者的实际情形相符之卦的可能性只有六十四分之一，即约为百分之一点六。这同时也就意味着将约有百分之九十八的可能是两者情形不相符。当然，《周易》一些卦爻与卦爻间的相似性及其象义的抽象性、模糊性，以及由此带来的人们理解卦爻象义的随机性，又可以对两者不相符的矛盾有一定的弥补。但是，这并不能改变从科学的意义上对《周易》占筮体系中存在的这种矛盾的认定。也就是说，我们之所以认为《周易》的占筮原理是不科学的，是因为筮数计算的偶然性决定了得出何种卦爻，而占问者的实际处境与所选定的卦爻模拟的状态相似的可能性极小。当然，问题还不仅在于此，问题的实质更在于实际上无论所选定的卦爻象是否与占问者的实际相吻合，这种由计算之偶然性得出的卦爻象与人的实际具体处境之间都没有任何真实的联系，这种选择完

全是盲目、无根据。换句话说，即便这种选择结果的偶合率很高，也不能说明这种方法是科学的。

有人曾经这样说：科学实验失败九十九次，成功一次，人们仍认为是科学；占卦灵验了九十九次，有一次没灵验就说这是迷信，这是不公平的。这种说法貌似有理，实际是站不住脚的。说占卦能达到百分之九十九的应验率，这种假设本身根本就没有什么现实性。这点我们可以姑且不论，但占筮肯定与科学实验不同，因为科学实验失败了，人们可以找出失败的原因，成功了有成功的依据，都可以讲清楚，让人信服，这是因为它本身确实不是虚妄的。而卜筮不同，时至今日还没有见到任何一种能清楚说明卜筮之所以科学的真实依据。讲来讲去，无非是模糊地讲一些什么“天人感应”之类的谰言。具体是怎么“感应”的，根本没人讲，也讲不清。现代科学如此昌明，但人们却无法从中找出《周易》占筮的科学依据，而不得不拿出古老的神秘主义的“天人感应”论来支吾其词，这只能说明科学与迷信有着无法抹杀的差别这个事实。

说到这里，又涉及到这样的问题：既然卜筮是一种迷信活动，它本身并不是人类科学认识世界从而把握自己命运的方法，为什么在科学如此发达的今天仍然有人要算卦。这是一个相当复杂的问题，并不是研究《周易》本身就能回答的。这个问题我于另外一篇文章中已谈过^①。简单地说，我认为人们相信《周易》的占筮功用，原因是复杂的，有社会经济、科学文化状况等客观原因，更有人类心理愿望上的主观原因，而这些原因可能在将来相当长的历史时期内都不会消失。任何算命占卦之类形式的存在与延续，实际并不在它本身灵不灵，从根本上说正在于这些原因的存在。

当然，如果就《周易》本身来说，也并不是说它根本没有使人相信的因素。这些因素归纳起来有如下几点：第一，《周易》的象理系统本来源于社会生活实际，人们的社会生活总会有其相通相似之处，所以做为概括人们生活经验的卦爻象理总会有令人感到相似

之处,这是不奇怪的。第二,《周易》象理系统的抽象性和模糊性使之具有很大的涵概性和理解的随机性,不同的卦犹如不同型号的鞋,它可以适用于大体相近的任何人的脚。第三,《周易》卦爻辞占断吉凶利害,往往以人的主观行为做为事情发展结局的一个重要条件,即虽然背景条件是一定的,但因人的主观行为不同而吉凶结果不同,人的行为如合理则结果多好,反之结果则多不好。这不仅是合乎事理的,同时也为占筮的结果提供了两种可能。事情的结局如按成败、利害来区分,本来就无外乎两种可能,两种可能都讲到了,结果自然不会出此预断。总的看,《周易》经文与后世在《周易》基础上形成的占书有所不同。后世《周易》系统的占书多对所占之事的分类及占得之答案都比《周易》讲得明细具体。从卜筮的意义上看,这似乎是更精严了,符合人们想知道明确具体的占筮结果的愿望,但实际上这样就发展了《周易》占筮原理固有的矛盾,即增加了占筮结果与人的实际情况不相符合的可能性。

余 论

如果我们正确认识了《周易》的价值所在,明白了其占筮原理的矛盾,也就清楚了应该如何认识《周易》,如何用《周易》。要而言之,《周易》虽本为卜筮之书,但它的精华则是其中的义理,故算卦不如读《周易》,读《周易》又应认真把握其吉凶之理,从而提高人们自身的德智修为,努力做到顺事理而行,这样自当吉无不利,这是不待占而然的。先哲荀子曰:“修道不贰,则天不能祸”,“倍道而妄行,则天不能使之吉”^②。古语又云:“天作孽,犹可违,自作孽,不可活”^③。这些说法讲的都是一个道理,即福祸实多由人自身所为而成。当然,成败利害、福庆祸殃,确有非人力所能左右的客观因素在起作用,故孟子曰:“莫之为而为之者,天也;莫之致而至者,命也”^④。“命”有客观必然,如人之固有一死;“命”有客观偶然,如塞翁之失

马。客观必然也好，客观偶然也好，其不以人的意志为转移则一也。史传《周易》的发明家周文王就吃过自己儿子的肉嘛！此事的真伪，无需考证，因事实上无论是所谓先知先觉的圣人还是市井下愚之所为，皆有其势不得不然者，这是无需论证的。宋人杨万里解说《易·无妄》一卦时讲：人无妄而有灾，那也没有什么可愧悔的。一个修养很高的人，遇到灾祸时可以做到无所愧悔，因为这并不是他自身的过错招致的，但无论一个人修养多高，要根本不使灾祸发生，那恐怕也不是他能决定的^⑤。其实，一部《周易》真正的意义，就是告诉人们立身行事要坚持正确的原则和正确的方法。

注释

- ① 一九九三年八月海峡两岸《周易》学术讨论会论文《周易的生命力》（见齐鲁书社 1994 年版《大易集要》）
- ② 《荀子·天论》
- ③ 见《孟子·公孙丑上》。
- ④ 《孟子·万章上》
- ⑤ 见《诚斋易传·无妄》六三爻释语



《易》中“九”、“六”由来蠡测

王新春

《易》中恒见“九”、“六”之字，其意涵至今未得确解。兹不揣愚陋，谨就此问题，再献一得之见，以就正于方家。

今所见通行本《周易》，凡阳爻皆称九，阴爻皆称六；而一别卦六爻，自下而上，凡阳爻则依次呼之曰“初九、九二、九三、九四、九五、上九”，阴爻则依次呼之曰“初六、六二、六三、六四、六五、上六”。此中九、六称之为由来，易学史上聚讼纷纭，莫衷一是。然而，此一问题，事关对于《周易》整个学说体系的晓解，不容不明。

管见以为，追溯筮之迁衍流变，方是探得个中消息、明了《易》中九、六之由来的关键所在。

“《易》为筮卜之事”（语见《汉书·艺文志》），“《易》为筮卜之书”（语见同书之《儒林传》），《周易》本为占筮活动的产物。而具体的占筮操作，总要依循一定的占筮程式，或曰采用特定的筮法。《周易》的卦爻画，初始就是依照一定占筮程式进行具体筮衍操作而得来的。

一、大衍筮法不是唯一的筮法

《易》之卦爻画是与一定的筮法紧密联系在一起的，已如上述。而一提及《周易》的筮法，人们每每要想到传统易学史上居于《易》

筮正统地位的蓍筮，认定以五十策蓍草作道具的大衍筮法即是《易》最初所采用的筮法，也是它所始终奉持的筮法，而《易》之卦爻画初始也是在运用这一筮法的占筮活动中产生的。然而，时至今日，此说已令人生疑。

《左传》僖公十五年载韩简之说云：“筮，数也。”《易传》之《系辞传上》亦云：“极数知来之谓占。”与对龟甲及兽骨先行钻凿，再用火灼，据裂兆以判断吉凶的卜相异，筮的特色则体现在它之运数以观休咎上。《易》之卦爻画，即由依照一定筮法运数所得之数转换而来。然而，筮法却不是唯一的。

其一，“筮数”或“数字卦”的发现，乃是易学史及易学研究史上石破天惊之事，它初步打破了大衍筮法为《易》之唯一筮法的观念。

出土资料，尤其是近代以来考古发掘的商周时期的甲骨文、金文、陶文中，存有大量由数位（多为六位，有者三位，间或四位，等）数字一组所组成的类似于易卦的符号。就此类由数字所组成的符号，张政烺先生曾率先提出过“筮数”或“数字卦”假说。他断言，以三位数字所组成的符号相当于单卦（即经卦），以六位所组成者则相当于重卦（即别卦）。例如，张家坡卜骨中有两组数字符号：𠄎与𠄎，自下而上，亦即“六一一八六六”与“一六六六一六”，依照奇数为阳、偶数为阴之惯例，张分别将其转换为《易》之卦画，而成䷊与䷋，是为升卦与屯卦（见张文《试释周初青铜器铭文中的易卦》，载《考古学报》，八〇年四期）。

然而，构成这类符号的数字，出现频率较高的为“一、五、六、七、八”，较低的则为“二、三、四、九”，（参上张文）这就与大衍筮法定爻之数迥然有异。

依照大衍筮法，三变定一爻，九变定一经卦，十有八变而一别卦成。而三变中，其挂扚之数，初变不五则九，二变、三变皆不四则八；其过揲之数，三变终了后，则将或三十六，或三十二，或二十八，或二十四不等。一揲蓍草之数为四策，则三变终了后的过揲之数可

分别化约为九、八、七、六。挂扚法定爻之数有五、九、四、八，五、四为“少”或“奇”（因其内中仅含一揲蓍草之数四也），九、八为“多”或“偶（耦）”（因其内中含有两揲蓍草之数或有余），所谓“两多（偶）一少（奇）为单”之类是也。过揲法定爻之数则为三变终了后的过揲之数经过化约后所得之九、八、七、六，后人所谓九、六为老阳、老阴之数，七、八为少阳、少阴之数是也。

显而易见，“筮数”或“数字卦”定爻成卦时所采用的筮法，多半不可能是《易传》之《系辞传上》所叙述的大衍筮法。

“筮数”或“数字卦”是迄今我们所能见到的最早的类似于易卦的符号，它出现在商末周初。而这个时期，正是《周易》古经逐渐问世的时期：《周易》古经的卦爻辞所涉及的历史事件不及武王之后（参高亨《周易古经今注》，中华书局，1984年版），则它大致成书在西周初中（前）期（以卦爻辞所及事件最晚在周初，卦爻辞的全部形成至早与其所及最晚事件同时，以理推之多半应晚于是）。（参拙文《再论周易的形成及其理论特色》，载《周易研究》八九年二期）由此可以初步推断，所谓“筮数”或“数字卦”当为易卦的前身，而易卦、《周易》古经在其形成时所采用的筮法亦就多半非大衍筮法。

其二，筮法本来并非唯一的，大衍筮法不过是众多筮法中较为精致的一种。

此处所言之“并非唯一”，其涵义有二：一则《周易》原本所用筮法未必拘于大衍筮法一种，其形成之时所采多半非大衍筮法，已如前述，其形成之后又有自大衍筮法脱化而来的“以钱代蓍法”（此法中，一枚硬币相当于大衍筮法中的一变，三枚表三变，三枚一起抛掷一次当三变定一爻。同时，此法中的硬币，其正面又当挂扚法中的一“多”，其背面则当一“少”，而如两背一正，即相当于“两少一多”，是为“拆”）等等，而大衍筮法；只应视之作为一种后起的、较为精致的。且渐次居于正统地位的《周易》筮法。一则卜的形式曾有多种多样。以此《史记·太史公自序》尝谓“三王不同龟，四夷各异

卜”；同样，筮的形式亦曾是五花八门，《周易》之筮不过为诸种筮形式之中的一种，在它之外尚有为数不少的筮形式及筮法存在。

例如，世传有三《易》之说。《周礼·春官·太卜》云：“太卜……掌三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》；其经卦皆八，其别卦皆六十有四。”言“掌三《易》之法”，说明当时周代官方掌有《连山》等三种不同筮书，且其筮法也是各不相同的。只是《连山》、《归藏》二《易》失传已久，也所传者大抵皆伪，不可盲信，因此，其所用筮法亦不可得而详明了。南宋郑樵在其《通志·艺文略》中云，筮法，《连山》用三十六策，《归藏》四十五策，《周易》四十九策，未知所本，不足为信。其谓《周易》用四十九策，显指大衍筮法，而此法之成为《周易》之正统筮法，乃是后起之事。《周礼》谓太卜同时掌有此三部《易》书，说明三者皆已成书，此当发生在西周初中（前）期，此时，如前所述，《周易》筮法多半非大衍筮法，则其他二《易》用三十六、用四十五之说当然亦不可信。其说产生的背景，必为大衍筮法已成为《周易》的正统筮法之后，于是即有人出来生发此类论调。

再如，我国西南少数民族中亦曾出现过多种筮形式及筮法。像四川凉山彝族即曾有过一种名曰“雷夫孜”的筮法，此法由巫师取细竹或草杆一束，握于左手，右手随意分去一部份，然后看左手所余细竹或草杆之数是奇是偶。如此共进行三次，即可得三个数字的排列（参汪宁生：《八卦起源》，载《考古》，1976年4期）。

如此等等，不一而足，恕不一一论列。

二、筮法之不同，并不妨碍八卦 与六十四卦系统的形成

筮因乎数，数又有奇偶之别，八卦与六十四卦系统最初形成之奥秘即在乎此。

首先，意识到数之有奇偶之别，乃是筮术得以简约化、八卦与六十四卦系统得以问世的关键所在。

如前所述，就“筮数”或“数字卦”所涉及的数字而论，就大衍筮法下之挂扚法与过揲法最后定爻之数（前者有五、九、四、八，后者有九、八、七、六）而言，它们皆在十以内。然而，筮法的不同，不能排除筮衍的结果有十及十以外的数字出现。例如，过揲法定爻之数九、八、七、六尚且由三十六等四个十以外的数字化约而来；再如，前述四川凉山彝族之“雷夫孜”筮法，以右手随意分去左手中的一部份细竹或草杆后，左手所余细竹或草杆之数之超过十数以外，更当为司空见惯之事。但是，这些运用不同筮法、透过相应筮衍操作后所得出的数字，无论是在十以内还是在十以外，它们间亦有其共同之点，即，这些数字皆可归为奇偶二类。以奇偶两类数字，三叠之而成八卦，六重之则又可得六十四卦。因此，完全可因数之奇偶而不虑及其具体数量值为何，组成一个八卦与六十四卦系列。这是不同筮法所完全可以共同达到的一致结果。而初始包括《周易》在内的三《易》之经别卦系统的形成，亦必因乎此法。

因数之奇偶而成卦，仍可以前述“雷夫孜”筮法为一重要佐证。如前所述，以右手随意分取左手细竹或草杆一部份，如此反复进行三次，则三次中左手所余细竹或草杆之数的奇偶情况，共会出现如下八种排列，即“奇奇奇，偶偶偶，偶偶奇，奇奇偶，偶奇偶，奇偶奇，奇偶偶，偶奇奇”（参前汪宁生文），这同《易》之八卦有何区别呢？直可谓以奇偶来表示的另一种形式的八卦。四川凉山彝族巫师即是根据这八种不同形式的奇偶排列来占断所问事项的吉凶休咎的。




窃认为，“筮数”或“数字卦”及卦画位数的多少，完全取决于筮衍过程中所采用之同一占筮程序循环的次数，而只是由于信仰及繁简诸方面的原因，人们多认为进行较少次数的循环即可达到目的，因此，“筮数”或“数字卦”及卦画之位数多在六位以内，或六位，或三位，亦有四位、五位等。

我们认为,以筮得之数的奇偶来确定爻画,乃是促成规整易卦问世的具有决定性意义的一步。设若斤斤计较于筮得之数的具体数量值,则仅以筮得之十以内的九个数字(一至九)而论,由它们所组成的经卦,尚可达七百二十九个(9^3),别卦则可达五十三万一千四百四十一个(729^2),这是筮人断难驾驭的。相反,如因数之奇偶而成卦,则这些定爻之数字无论是包括十以内的九个数字,还是较此更多的数字,乃至包括所有无穷自然数(当然这只是理论上的假设,实际筮衍操作中不会出现),其最后所成之卦,经卦只会是 $2^3=8$ 个,别卦也只会是 $8^2=64$ 个,如此即简单、方便多了。因数之奇偶而成卦,亦是以阴阳成卦之原始;阳奇阴偶乃是在此基础上发展起来的后起观念。

而出土的“筮数”或“数字卦”,其构成仍是一些具体的奇偶之数,且在这类数字中,奇数有数个,偶数亦有数个。这表明,在“筮数”或“数字卦”出现期内,筮人尚未意识到数之奇偶之分在简化筮得之卦方面的妙用,反却仍然看重筮得之数的具体数量值。而从前引《周礼·春官·太卜》的记载来看,周代(西周初中(前)期)较为规整的三《易》经别卦系统业已形成,因此,前文中我们才严格地仅将“筮数”或“数字卦”视为易卦的“前身”,而未直呼之为易卦。

其次,易卦的规整化,还有赖于筮得之数的奇偶的具体表示方式。

以筮得之数的奇偶而成卦,易卦因得以简化而趋于规整。但是,组成易卦之数的奇偶是如何表示的,尚有待于我们作进一步的探讨。

就考古发掘所及,我们得知,现存最早的《周易》卦画见于安徽阜阳双古堆西汉汝阴侯墓出土的竹简《易》及湖南长沙马王堆三号汉墓出土的帛《易》。这两种《易》本所载之卦画,仍带有明显的数字痕迹。例如,临卦,通行本《周易》作 , 阜阳竹简《易》则作 , 马王堆帛《易》则作 , (以上资料参《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘

简报》，载《文物》，78年8期；《阜阳汉简简介》，载《文物》，83年2期；《马王堆帛书六十四卦释文》，载《文物》，84年3期）。“八”即六字，“儿”即八字，然则两种《易》本仍系以数字中的一与六或一与八表示爻画，而通行本《周易》的两种基本爻画则已演化为“—”与“——”两种，很难再见到数字痕迹的“纯粹”符号了。

我们不妨作如下推测：在一至九这九个数字范围内，用一表示数之奇最合适。而自一至四这四个数字，古记数每积画以示，即“一、二、三、三”或“一、二、三、三”，如此，用“二（||）”（二）与“三（|||）”（四）来作为数之偶的表示符号，就极易与表示数之奇的一相混（按，周人记数，四字写作“三”，或作“四”、“四”，即使以四字的后两种写法来作为数之偶的表示符号而不致与表示数之奇的一字相混，但是这两种写法仍显不简易，而且缺乏符号化的特征）。而剩下的偶数，就是六与八了。古六字记作“八”，八字记作“><”，一看便知，它们皆可用以表示数之偶，而不致与表示数之奇的一字相混了。这大概就是竹简《易》与帛《易》用“—”与“八”或“—”与“><”来作爻画表示符号的缘故吧？由此我们也可进一步推想，《周易》（乃至另外二《易》）的卦爻画，初始很有可能即是用“—”与“八”或“—”与“><”表示的，当时它们代表十以内的九个或不足九个奇偶数，甚或代表较此多得多的奇偶数，此由前述“筮数”或“数字卦”的存在及不同筮法的存在即可推知；而当大衍筮法盛行并且逐渐取得《周易》筮法的正统地位之后，它们又代表九、八、七、六或三十六、三十二、二十八、二十四之类的几个奇偶数。而今本《左传》、《国语》中，共载有二十二条春秋时人用《易》占筮、论事的例子，其所涉及的卦画，皆与通行本《周易》相同，即构成卦画的基本符号（爻画）亦为“—”与“——”。竹简《易》与帛《易》同属汉初。窃以为，属于汉初的竹简《易》与帛《易》卦画尚仍带有明显的数字痕迹，则恐《左传》与《国语》中的卦画原本亦如是，只是在通行本《周易》爻画书写方式出现之后，又为后人所改，方成为今天我们所见到的这个面目。至

于易卦是何时由带有明显的数字痕迹，符号化、规整化为通行本《周易》卦画的书写方式的，尚待作进一步探讨。不过，我们初步可以断定，这很可能发生在帛《易》所属年代之后不久（按，据张政烺先生言，藏有帛《易》的马王堆三号汉墓葬于公元前一六八年。张说见所撰《帛书六十四卦跋》，载《文物》，84年3期），因为“>”“<”字已与“—”很相接近了，前者稍变即可成为后者。

附言之，“—、∧”、“—、><”、“—、——”成为数之奇偶、阴阳爻画的表示符号之后，其内涵已较“筮数”或“数字卦”阶段大为丰富，它们代表着所有相关的奇偶之数，表征着两种基本的相反势力，趋势或特性等。因此，竹简《易》及帛《易》中的“—、∧”与“—、><”，已不再就像在“筮数”或“数字卦”中那样读作“一、六”与“一、八”了，它们已不再是其（数）本身，而反成了符号化的《易》之爻画。也正因此，在阳爻皆被称为九、阴爻皆被称作六、且爻题（初九、六二之类）出现之后（详后），竹简《易》与帛《易》凡以“—”表示之爻皆称九，凡以“∧”或“><”表示之爻皆称六（尤应注意者帛《易》以“><”所表之爻并不称八），从而与通行本绝无相异之处。

三、爻之称九、六，起因于大衍筮法之成为 《周易》之正统筮法以及《周易》之占动、占变规则

《周易》原本所采用之筮法多半非大衍筮法，规整的《周易》八卦与六十四卦系统，问世于大衍筮法之成为《周易》之正统筮法之前，《周易》爻画之称九、六，乃后起之事，此种称谓的出现，并非与规整的《周易》六十四卦系列（包括六十四卦的卦画、卦名及各自相应的卦爻之辞）的产生同步。

首先，占动或占变的筮法规则，是《周易》两种基本爻画之称九、六的前因。

筮因数之奇偶之别而定爻成卦，《周易》八卦与六十四卦系统

由之而形成。卦有卦名(乾、坤、震、巽、屯、蒙之类),爻亦应当有其爻名,诸别卦的六爻亦应当有其相应的题识(所谓爻题);因此,包括卦爻辞在内的《周易》六十四卦体系既已形成。六十四既已确立了各自的卦名、爻名、爻题的确立问题,随之渐次提上了日程。

《周易》之两种基本爻画原本未有九、六之称,其六十四卦诸爻的题识初九、六三、上九之类的出现亦为时较晚。

不过,在春秋时期,业已出现了一种独特的爻题表示法,此种表示法与后起的通行本初九、六三之类的表示法具有等效性,它受启于《周易》之占动或占变规则。

《周易》的筮法是占动或占变的,占动、占变抑或是占不动、不变,历来被视为《周易》筮法与另二《易》(即《连山》、《归藏》)筮法的基本区别之一。例如,郑玄《周易乾凿度卷上注》(《四库全书》本)即云:“《系》(按,谓《系辞传》)曰:爻效天下之动也。然则《连山》、《归藏》占彖,本其质性也;《周易》占变者,效其流动也。”文中占彖之彖字,郑玄同篇又云:“彖者,爻之不变动者。”此即一前人关于《连山》、《归藏》占不变(动)而《周易》占变(动)的明确文字表述。只是《连山》、《归藏》失传已久,其筮法并已难明,因此,所谓二《易》占不变、不动之说,已找不到足以支持它的史料依据,阙疑可也。

但是,《周易》之占变或占动,理由还是较为充分的。“易”者变易也,变易乃《周易》之第一义:“《易》之为书也不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”(《系辞传下》)而变易之义由卦来彰显,卦之彰显变易因乎爻之动变,因此,爻成了变《易》的最终表征、蕴示者。故而《系辞传上》云:“刚柔相推而生变化,……六爻之动,三极之道也(按,三极之道即天地人三才之道)”;又云:“爻者,言乎变者也”。《系辞传下》同申:“爻也者,效天下之动者也。”而“吉凶悔吝者,生乎动者也”(《系辞传下》),有动有变方生出诸般吉凶悔吝之事,于是,“圣人以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉以断其吉凶,

是故谓之爻”(《系辞传上》),爻又继而成了吉凶悔吝的表征、蕴示者。吉凶悔吝生乎动,则筮占以预决行事之吉凶悔吝必因乎动,故有“动则观其变而玩其占”(同上)之说:此即《周易》占动或占变的铁证。动变与吉凶悔吝的最终表征、蕴示者,乃为卦中之爻,则论断吉凶悔吝又当从爻开始。

《周易》占动、占变之规则既明,我们不妨再反转回来,审视一下春秋时人是如何在此规则的基础上,确立自己的爻题表示法的。

从《左传》、《国语》所载之用《易》诸例中,我们可以看出,春秋时人是以“某卦之某卦”的形式来表示爻题的。例如,《左传》昭公二十九年即曾云:“不然,《周易》有之,在乾 ䷀ 之姤 ䷫ 曰‘潜龙勿用’,其同人 ䷌ 曰‘见龙在田’,其大有 ䷍ 曰‘飞龙在天’,其夬 ䷪ 曰‘亢龙有悔’,……”“之”者变也,“某卦之某卦”即某卦变而为另一卦。具体占筮中每每出现变(动)爻,而一卦之某爻变(动),则该卦变而为另一卦,因此占筮中时常出现“某卦之某卦”的形式。又,如前所言,动变则吉凶悔吝生,《周易》占变、占动,一卦之某爻动变,则占筮论占时宜首先抓住该爻之动变所包蕴的吉凶悔吝之几,故而可以“某卦之某卦”的形式表示爻题也。乾之夬,即乾卦初爻的爻题,乾之同人、乾之大有、乾之夬,则分别为乾卦二爻、五爻、上爻的爻题。乾之初爻、二爻、五爻、上爻动变,则乾卦分别变为姤、同人、大有、夬诸卦,是以乾卦此四爻之爻题可分别如是而表示之。

其次,大衍筮法之成为《周易》的正统筮法,为占筮之迁衍流变及易学史上的重要进展之一;自此,以九、六命名爻,以初九、六二之类的方式表示爻题的新举措,随之出台。

爻题的表示法之由“某卦之某卦”的形式改换为初九、六二之类的形式,盖发生在战国时期。是因初九、六二之类的爻题最早见于《象传》(《小象》)中,例如,坤卦二爻之《小象》云:“六二之动,直以方也”;姤卦五爻之《小象》云:“九五含章,中正也”。而《象传》成于战国时期(详拙文:《再论周易的形成及其理论特色》)。通行本

《周易》古经诸卦的此类爻题，亦必是在此时被填加上去的，而绝不会是其原本所有。

然而，此类爻题之产生，必起因于大衍筮法。则大衍筮法虽其来历（包括其出现之时间）不得详明，但其成为《周易》之正统筮法，亦必奠定于此时。

前已述及，依大衍筮法行占，共可得九、八、七、六四个定爻之数，九、六分表阴阳之老者，七、八则分表少阳、少阴；“老变而少不变”，九、六为动变之爻，七、八之爻则不动、不变。而爻之动变，方蕴示着吉凶悔吝之几，故而唯有九、六之爻方可蕴示这种吉凶悔吝之几。《周易》占动、占变，它所审慎对待的，正是动变之爻所蕴示的吉凶悔吝之几。则大衍筮法下，《周易》之占动、占变自然落实到了九、六爻之上。而诸卦的爻辞，又正是吉凶悔吝之几的文字表述，它们仅对应于动变之爻，因此，唯有九、六之爻方可满足条件，则爻画与爻辞相连属的《周易》框架下，诸爻唯以九、六称之方可成立。此即大衍筮法下，爻之称九、称六之来由也。如此反而言之，《周易》诸卦之爻之称九、称六，亦正其占动、占变之力证，又，诸卦例由六爻构成，爻有爻位，初、二、三、四、五、上是也，则爻既称九、称六，不同爻位上的诸爻，唯冠以初六、九二、九三之类的题识，方能便于识别，于是，初六、九二、九三之类的爻题即渐次取代“某卦之某卦”形式的爻题，从而成为后期易学中固定的爻题表示法。

通行本《周易》乾坤两卦分别有“用九”、“用六”之辞，它们正带有发凡起例的作用，提示人们，占筮论占时，宜观九、六动变之爻。正如朱熹《周易本义》所云：“用九，言凡筮得阳爻者，皆用九而不用七，盖诸卦百九十二阳爻之通例也”；“用六，言凡筮得阴爻者，皆用六而不用八，亦通例也。”《御纂周易折中》所释更为明当，其云：“爻辞虽所以发明乎卦之理，而实以为占筮之用，故以九、六名爻者，取用也。爻辞，动则用，不动则不用。”（见该书卷一《乾》）帛《易》本之“用九”、“用六”则分作“遇九”、“遇六”。“遇”者通也，皆也。谓乾卦

之六爻及其他六十二卦中的阳爻，皆为动变之爻九，而与各自的爻辞相对应；谓坤卦之六爻及其他六十二卦中的阴爻，皆为动变之爻六，而亦分别与各自的爻辞相对应（“对应”云者，即谓动变之爻九、六方可有此等之爻辞）。由是观之，帛《易》云“遇九”、“遇六”与通行本之“用九”、“用六”，其意本同。

至于当时缘何以九、六为阴阳之老者而表动变，又缘何以七、八为少阳少阴而表不动、不变，今已不可详知。不过，从汉人的阳进阴退说中，我们或许多少还可以悟到点什么。例如，《周易乾凿度》尝云：“阳动而进，阴动而退，故阳之七、阴以八为象（按，郑玄注云：象者，爻之不变动者）……阳变七之九，阴变八之六。”郑玄注云：“阳动而进，变七之九，象其气息也；阴动而退，变八之六，象其气消也。”则九、六分别为阳息、阴消之极。极则反，新的动变之几由是而透显矣！而于七、八阶段，阴阳的质性仍保持不变。此在《周易乾凿度》及郑玄看来，正为《周易》以九、六为阴阳之极（老）而表动变，七、八为阴阳之少而表不动、不变的缘故。



《杂卦》卦序论

任俊华

《杂卦》作为今传本《易传》中的一篇，文字最少，而争议最多。二百五十余字的一首说解卦义的歌诀，几千年来竟令众多研易大家感到“实难索解”^①、“先儒虽有种种解说，恐皆未得实”^②。确实，《杂卦》言简意赅而精义颇多，其中涉及许多问题由于资料缺乏至今还难以解决。笔者不佞，在此侧重围绕《杂卦》的卦序问题谈点个人浅见，以求教于易界方家。

一、《杂卦》是名符其实的一首杂爻成卦讲义歌，其所传卦序自有规律可循

先儒和今人中对《杂卦》何以命名为《杂卦》多有不解。其实，《系辞》早就指出：“若夫杂物撰德，辨是与非，则非中爻不备。”又说“六爻相杂，唯其时物也。”《杂卦》的“杂”正是“六爻相杂”之义。《杂卦》就是讲杂爻成卦、“辨是与非”的一首卦义歌。《系辞》指出的“刚柔相推而生变化”、“周流六虚，上下无常，刚柔相易”、“爻者言乎变者也”，可以说正是《杂卦》的宗旨所在。《杂卦》讲杂爻成卦自有其一套“爻变”理论。这从《杂卦》提供的一套卦序中可以看出。

《杂卦》何以以乾起首以夬结尾排列六十四卦呢？前人多有看出《杂卦》卦序以两两相综相错思想排列的规律。船山先生就指出

过“以综为主，不可综而后从错”^③的《杂卦》结构规律。但是，两两相综相错是如何得来的？错综两卦组与组之间又是如何串连成一个完整的卦序的？这些问题就叫许多人百思不得其解了。有的学者看不到错综两卦组之间的相互联系，干脆简单地说：“乾刚坤柔”与下句“比乐师忧”“临观之义，或与或求”之间毫无联系。其实，《杂卦》错综两卦组得来是有规律的，其串成六十四卦卦序亦是有规律可循的。其规律集中表现在《杂卦》的爻变理论之中。

所谓《杂卦》的爻变理论，简略地说就是“六爻相杂”互变成卦的理论。《系辞》指出的“非中爻不备”的中爻爻变论是《杂卦》爻变的一大理论特色。所谓中爻爻变论就是指以六爻中的二、三、四、五中爻进行交叉相杂而变得新卦的理论。《杂卦》中的 32 对错综卦与《序卦》中的 32 对错综卦前后顺序不同，正是由于中爻爻变的结果。下面是中爻爻变得到的 32 对《杂卦》错综卦：

(1) 乾、坤中四爻变得：(乾、坤)(剥、复)(大过、颐)、(姤、夬)四组错综卦；

(2) 剥、复中四爻变得：(比、师)(临、观)(屯、蒙)(损、益)四组错综卦；

(3) 解、蹇中四爻变得：(震、艮)(谦、豫)(噬嗑、贲)(晋、明夷)四组错综卦；

(4) 渐、归妹中四爻变得：(大畜、无妄)(萃、升)(随、蛊)(否、泰)四组错综卦；

(5) 既济、未济中四爻变得：(解、蹇)(睽、家人)(渐、归妹)(既济、未济)四组错综卦；

(6) 姤、夬中四爻变得：(咸、恒)(大壮、遁)(大有、同人)(革、鼎)四组错综卦；

(7) 大过、颐中四爻变得：(涣、节)(小过、中孚)(丰、旅)(离、坎)四组错综卦；

(8) 睽、家人中四爻变得：(兑、巽)(井、困)(小畜、履)(需、讼)

四组错综卦。

根据以上 32 对错综卦卦组中的前后两卦排列顺序，如（渐、归妹）这组中，“渐”排在“归妹”前；（既济、未济）这组中，“既济”排在“未济”前；（大过、颐）这组中，“大过”排在“颐”前；（姤、夬）这组中“姤”排在“夬”前，结合各对错综卦之间的排列规律，可以改定《杂卦》后八个卦“错乱失正”^④的次序。笔者认为其改定后次序应该是：“渐，女归待男行也；归妹，女之终也。既济，定也；未济，男之穷也。大过，颠也；颐，养正也。姤，遇也，柔遇刚也；夬，决也，刚决柔也。君子道长，小人道忧也。”这个改定不仅从音韵学上考虑恰当，而且结构上也合理。首先具体讲“女”讲“男”，再归结为抽象的“柔遇刚”“刚决柔”，层层递进，体现出“唯小人与女子为难养也”^⑤的古代早期修养思想（“渐”讲“女子”、“未济”讲“小人”、“颐”讲“养”）。并且这是由中四爻爻变自然得到的先后排列，所以这个改定比宋人苏轼、蔡渊等的改定恐更符合《杂卦》原排次序。从这个后面八个卦的排列中，“夬”卦排在最后还可以说明《杂卦》并不是仅仅从形式上用两两相对的错综卦来随便解卦、任意组合，而是寓意深刻的，“夬”卦置于最后与首卦“乾”首尾相连，正揭示了《周易》“生生之谓易”周流不断的哲理。

《杂卦》用中爻爻变理论得出与《序卦》前后顺序不同的 32 对错综卦后，再按照一爻变理论，结合各卦的象义（乃当时传授的“易象”^⑥义）而串连成 64 卦完整卦序。所谓“一爻变”理论是指一个卦（旧称“遇卦”）中的某一个爻爻变后可得到一个新的卦（旧称“之卦”），之卦和遇卦是通过一爻变而相互联系的。例如夬卦通过上六这一爻变则可得到乾卦（反之亦然），所以夬卦和乾卦之间存在着相互联系。在《左传》时代因为还没有出现今传本《易经》中“初某爻”“某二爻”“某三爻”“某四爻”“某五爻”“上某爻”和“用某”之类的称爻术语，所以就用这样一种“一爻变”的联系规律来称呼“某卦之某爻”，如《左传·昭公 12 年》中有“坤之比”的称呼，“坤之比”即

指“坤之六五爻”，这是因为坤卦通过六五爻变则可得到比卦，坤卦与比卦就是通过第五爻爻变而联结起来的。所以，《杂卦》讲“乾刚坤柔，比乐师忧。临观之义，或与或求。”这里的“从乾到坤”、“从坤到比”、“从师到临”都是通过一爻变规律联结成序的，即“乾→坤”通过“用九变”，“坤→比”通过“六五变”，“师→临”通过“初六变”。而“从比到师”则是通过“乐”和“忧”的卦象义串连的，同时也是通过前面讲的“中爻变”自然得到的；“从临到观”亦是通过“与”和“求”的卦象义串连的，同时也是通过前面讲的“中爻变”自然得到的。综观《杂卦》的整个卦序排列都是按照“一爻变”连结法，结合“中爻变”自然得到的各组错综卦之间的卦象义相互比较而串连成序的。可以说，《杂卦》卦序从“乾刚坤柔”到“小人道忧”前后每一句之间都是有某种内在联系的，它体现了“刚柔相推而生变化”而变化之道在于杂爻成卦、“周流六虚”的易理。所以说《杂卦》是名符其实的一首杂爻成卦的讲义歌。

二、《杂卦》卦序是今传的各种易卦序中 更为原始的一种卦序

今传的易卦序有七种，即《序卦》的通行本卦序、《杂卦》卦序、《玉函山房辑佚书经编》所载《归藏》卦序、马王堆帛易卦序、伏羲六十四卦先天图卦序、京房易卦序、贾公彦《周礼·太卜》疏易卦序。以上七种卦序分属于两大卦序系统，即前三种属于“二二对偶”系统，后四种属于“八组连体”系统。一般来说，“二二对偶”系统的卦序明显早于“八组连体”系统的卦序。因为在安阳四盘磨出土的卜骨上就出现了“对偶”排列的两卦，^⑦说明卦与卦之间按“对偶”排列的观念产生很是古老。而将“二二对偶”改编为“八组连体”显然是在八卦卦象得到广泛运用后据八卦方位排列的。

关于这七种卦序出现的先后问题，易学界意见不一。笔者认

为，相较之下《杂卦》卦序应该是更为原始的卦序。

前面已指出，《杂卦》卦序的排列贯穿了一种杂爻成卦的“爻变”思想，其中按一爻变联结两卦法出现得早，在《左传》时代就用一爻变的联系规律来称呼“某卦之某爻”，如《左传》所载筮例中经常出现“坤之比”“师之临”之类的称呼，说明这种称呼已成为春秋时代日常易占的一种习俗。《杂卦》的一爻变联卦法与《左传》易占习俗一致，说明《杂卦》卦序极有可能被春秋易占采用，在春秋时代已流行着，出现得早。加之，《杂卦》解卦风格与《左传》记载的“屯固；比入”、“坤安；震杀”之类用一字断卦义十分相似，明显带有春秋时代的易说特点（由《左传》《国语》所载筮例考之，春秋时代的易说非常简约而概括）。并且，《杂卦》构句用韵与《诗经》往往不谋而合。如《杂卦》开头云：“乾刚坤柔，比乐师忧；临观之义，或与或求”。“明显与《诗经》四始之首的《关雎》开头四句：“关关雎鸠，在河之洲；窈窕淑女，君子好逑。”构句用韵一致。第一、二、四句的“柔”、“忧”、“求”与“鸠”、“洲”、“逑”同属幽部字，第三句的“义”与“女”亦同音。这说明《杂卦》作者所处之地当时还有相当浓厚的西周遗风，所以通过这种类似《诗经》的句式用韵使当时当地的学人便于讽诵学习。从中也可看出《杂卦》的产生距离西周不会太远，否则也就难以使当时的人理解接受了。《杂卦》卦序按其爻变理论和当时传授的易象义来排列。以乾起首以夬结尾，这种排列决非《序卦》之类的战国说易作品所能把握的，因为时代已变迁，春秋《易象》已失传，即使要摹仿春秋说易风格也难了。韩康伯指出“《序卦》之所明，非《易》之蕴也。”^⑧这种看法确实是有一定道理的。读《序卦》和读《杂卦》，两者之不同相当明显，《序卦》的卦序显然是没有把握《杂卦》易象义，改动《杂卦》卦序的产物。当然这种改动也适应了时代发展的需要，不过《序卦》卦序已再不是原始的卦序了。

《杂卦》卦序以乾卦起首，次为坤卦，这种《乾坤》卦序比孔子在宋国得到的《坤乾》亦即商代的《归藏》易卦序要早。据《周礼·太

卜》记载，古《易》有三：“一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十四。”《易》在夏代称为《连山》，在商代称为《归藏》，在周代称为《周易》，都是由六十四卦排列而成的。从音韵学的角度来考察，“归藏”很明显是“坤乾”的音转，所以《归藏》易是以坤卦起首的，称为《坤乾》易。而“连山”律以上古音韵，“连”归元部，“乾”归谈部，谈元通转则“连”应为“乾”；“山”归元部，“坤”归文部，文元对转“山”应为“坤”，因此，“连山”即是“乾坤”，《连山》易显然是以乾卦起首的。周灭商，因而《周易》恢复了夏代《连山》易的卦序，以乾起首，所以，《杂卦》“以乾起首、次为坤卦”的卦序应是很为古老的。《大戴礼记·保傅篇》云：“《易》之乾坤，皆慎始敬终云尔。”说明以乾起首的卦序确实很早就有了。

值得注意的是，《杂卦》卦序以“乾、坤、比……”排列，“比”卦排在第三最能显示《杂卦》卦序与原卦爻辞的一致性，体现出这种卦序的原始色彩。何以见得呢？这可以从乾卦爻辞所用的“首吉”和比卦爻辞所用的“首凶”两个“首”字中看出来。乾卦没有“凶”字爻，有一个“吉”字爻曰：“用九：见群龙无首吉。”这句话历来理解不一，一般理解为“见群龙无首，吉”。笔者认为这样理解与乾卦本身十分矛盾，乾本居首这里又说：“无首吉”岂不怪哉么（《说卦》云：“乾为首”可资证，且历来释此“无首吉”都有解说不通之嫌，可知这实是断句之误造成的）？！这句应理解为“见群龙无，首吉。”指“呈现群龙消失的状况，始吉。”这样理解可以衔接上九爻“亢龙有悔”，因为龙飞得很高所以接着有“群龙无”（群龙消失在遥远的天空）的状况出现，于是有“首吉”，“首”字在我国最古的词书《尔雅》中被释为“始”，有“最先”“初始”的意思。在《易经》中“首吉”只出现过这唯一的一次。因为这是六十四卦的第一个带“吉”字的爻辞，以后各卦爻辞中就只有“初吉”“大吉”之类的称呼，再也不称“首吉”了。有“首吉”必有“首凶”，有第一个带吉”字的爻辞必有第一个带“凶”字的爻辞。乾卦无带凶字的爻辞，坤卦亦无带凶字的爻辞，直到第三个

比卦的上六爻真的出现了“首凶”之称，其曰：“上六：比之无首凶。”这句爻辞一般理解为“上六：比之无首，凶。”笔者认为这种理解实有必要纠正过来。此句应理解为“上六：比之无，首凶。”即“上六：没有可亲辅的，始凶。”（比之无”乃“无比”的倒装句，“比”卦卦辞云：“比，吉”，故“无比”即是“凶”，此爻辞与卦辞十分吻合，应在“无”字处断句无疑）。这个“首凶”在《易经》中亦只出现过这唯一的一次，因为这是六十四卦的第一个带“凶”字的爻辞。以后各卦爻辞中就只有“凶”“终凶”之类的称呼，再也不称“首凶”了。从乾卦出现“首吉”到比卦出现“首凶”这种称呼，有力地说明《杂卦》“乾、坤、比……”的卦序确是《易经》六十四卦所传卦序中更为原始的一种，这是没有疑问的。

《杂卦》全篇用诗韵体写成，便于讽诵而广泛流传，最有可能反映原始卦义和卦序情况。我们知道，先秦古籍，经始皇焚烧大抵均已散佚，而《诗经》三百五篇“遭秦而全，以其讽诵，不独在竹帛故也。”^⑨《诗经》因为是诗韵体作品便于讽诵所以流传了下来。《杂卦》恐亦有此种类似情况。《隋书·经籍志》载：“及秦焚书……唯失说卦三篇。”这种记载虽然并不一定是事实，但可以肯定一系列较原始的说卦作品因其受儒者重视而又本身冗长，被秦火烧掉而导致失传之事确是会有。《杂卦》有便于讽诵这一特点，估计完整地流传下来应该是不成问题的，当不在失传之列（当然，众口相传亦会有“错乱失正”的情况发生，如今传本《杂卦》后八个卦卦序就有这种现象，因为背诵到后面往往出现记忆紊乱，这是情理上常见的）。有学者认为《杂卦》曾失传过，直到汉宣帝时才由河内女子发老屋所得。按此说影响较大，似有必要在此作些辨议。据查，王充《论衡·正说篇》记载：“至孝宣帝之时，河内女子发老屋得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之，宣帝不示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇，而《尚书》二十九篇始定矣。至孝景帝时，鲁共王坏孔子教授堂以为殿，得百篇《尚书》于墙壁中，武帝使使者取视，莫能读

者，遂秘于中，外不得见。”这些说法是否可信呢？先看此说的后半部分，其显系承袭西汉末年刘歆《移书让太常博士》一文中的说法。据清初考据大师阎若璩所著《尚书古文疏证》证实，这个说法是不可靠的。实际上伏生所传的今文尚书 29 篇在汉文帝时就出现了，而所谓“墙壁”《尚书》之说纯属乌有。再看此说的前半部分，据唐朝孔颖达的《尚书正义》考证说《后汉史》记载是这样的：“宣帝本始元年，河内女子有坏老屋得古文《泰誓》三篇。”此说与王充之说相不合。试想汉宣帝时如果真的有“《易》、《礼》、《尚书》各益一篇”这样重大的事，班固著《汉书》会没有一点反映么？后来《隋书》记载此事云：“……失说卦三篇，后河内女子得之。”这又与王充之说相不合。笔者认为，这些记载如此矛盾，若独依王充一家之说亦未必能下断语后增的就一定是《杂卦》篇，所以《杂卦》乃河内女子所得说并非定论。何况，从战国和汉初的文献来看，《杂卦》的内容亦有称引。如《彖传》几次云：“君子道长，小人道消。”^⑩这句话显系直接引自《杂卦》无疑，而《彖传》司马迁在《史记》中就明确记载过。此外，马王堆汉墓出土的易佚书《要》篇中，有一大段说解“损”“益”两卦的文字，明显是《杂卦》“损益，盛衰之始也”的脚注。《系辞》中更是明确地说：“杂物撰德，辨是与非”^⑪这个“杂物”当是指《杂卦》而言的。这些资料完全可以说明《杂卦》在汉初还流传着，并未失传。我们认为，今传本《杂卦》无论如何，其仍保留了原始面貌这一点是不能否认的。若借口其曾失传而怀疑、否定今传本《杂卦》的真实性，那就不对了。从《杂卦》保留原始卦义来看，如所释“乾刚坤柔”，据考“乾”字本为“健”^⑫《说卦》云：“乾，健也”可为证（《集韵》：“健，渠建切，音健。”），故“乾”释为“刚”当是乾卦本义；“坤”字本为“川”^⑬，《焦氏易林》以川为水，故释“坤”为“柔”亦当是坤卦本义。《杂卦》保留原始卦义多，说明其流传过程中确实并未象有的人说的“全变样”了。并且，当今易学界一致公认，《杂卦》用词难解，这不亦说明今传本《杂卦》确实保留了其古老的真实面貌么？！另外，有人用《史记·孔

子世家》中记载孔子编订了“《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”而没提到《杂卦》的“论据”来否认《杂卦》汉前存在的事实，这也是不对的。我们说，晋太康二年汲冢人发魏襄王墓得到《易经》一部，据记载同时发现的只有《阴阳说》之类的作品而无《彖》、《象》等今传本《易传》；1973年在长沙马王堆汉墓中也发现《易经》一部，同时发现的也只有《系辞》和其它一些解易佚书，而无《彖》、《象》等其它今传本《易传》作品，难道我们能据这两次发墓的资料记载，说那时《彖》、《象》等《易传》作品并不存在么？！显然这种仅以某种资料的记载有否来作为“论据”的立论是行不通的。至于其它有关《杂卦》晚出之说，因为都是没有确凿根据的“悬度”之词，所以这里就不去议论了。

总之，《杂卦》是一首名符其实的杂交成卦讲义歌，它保留了一套更为原始的易卦序。

注释：

- ① 金景芳、吕绍纲：《周易全解》，吉林大学出版社 1989 年版 P552。
- ② 刘大钧、林忠军：《周易传文白话解》，齐鲁书社 1993 年版 P183。
- ③ 王船山：《周易内传》卷六。
- ④ 孙氏《周易集解》引郑玄语。
- ⑤ 《论语》孔子语。
- ⑥ 《左传·昭公二年》记载，晋韩宣子曾见过《易象》，盖与《杂卦》释义取象有关。
- ⑦ 张政烺：《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《考古学报》1980 年 4 期。
- ⑧ 十三经本《周易正义》。
- ⑨ 《汉书·艺文志》语。
- ⑩ 李氏《周易集解》本《杂卦》后一句即为“小人道消”。
- ⑪ 此句亦见于马王堆汉墓帛书《系辞》中。
- ⑫ 见帛本《易经》，其保留了较多古用本字。
- ⑬ 同⑫

易学研究之我见

刘光本

《周易》是我国最为古老的典籍之一，从其成书算起，其流传已有三千年的历史。最初的《易经》，作为当时经过规范整理的占筮记录，其并不神秘的卦爻符号和古奥、晦涩的卦爻辞，除了预卜占断吉凶祸福之外，客观上还反映了当时的风俗民情、生活常识、自然知识和政治伦理生活知识，以及时人对宇宙、人生、社会的最初思考，并无系统、高深的哲理可言。正因为其卜筮功能，在殷周之际天命鬼神、原始宗教巫术盛行的年代里，宿命的贵族才格外重视，并由专职的史官掌握，因而其地位非常重要，一般人难以见到，但其主要功能还在于占筮。

春秋时期易象说的发展，特别是《左传》、《国语》占筮体例的拓展，在卜筮的外壳之下，人的理性和思维的力量得到了一定程度的提高。战国中后期，融儒、道、阴阳、墨诸家思想而集当时文化、思想之大成的《易传》的最终完成，是易学哲学史上的一件大事，它最终完成了由卜筮之书到哲学文化之书的转变，开创了易学研究的崭新领域。《易传》是对《易经》的诠释、注解，但是这种诠释、注解，不是《易传》作者的凭空臆造，也不是纯粹的名物训诂、典章考据，而是一项创造性、历时若干代的对《易经》的阐发工程，是春秋战国以来社会政治、文化思想发展的必然结果。同《易经》相比，其显著特点是将古代的卜筮之书哲理化，既开启了以象（如《象传》、《说卦》

等)解易的风尚,又是以理(如《彖传》、《文言》、《系辞》、《杂卦》等)解易风气的发轫,为以后易学的发展开辟了道路。实际上,这种以象、理解易的风尚,春秋时期就已开始,《左传》、《国语》所记的诸多卦例,已经开始用象、理解易。到了战国时期,随着诸多流派的形成和发展,各种易学思想相互激荡,便形成了以《易传》为代表的解易著作(当然还有其他解易著作,惜未流传下来)。《易传》解经,就其对筮法体例的论述、对卦象、卦爻辞的诠释来看,都企图从哲学、文化的角度加以概括和总结,使易学思想达到了较高水平。儒家的伦理观念和价值理想、道家的天道思想和辩证思维、阴阳五行家的阴阳学说和宿命迷信,以及墨家的逻辑概念和类比方法(参见冯契先生《易传的辩证逻辑思想》,载《周易研究》1991年第4期),都在《易传》这里得到了提炼、融合和发展。因而,《易传》不可能是当时某一学术流派的独家创造,而是儒、道、阴阳、墨诸家学术思潮的融汇,可以称为《易传》学派。这样,《易传》实际上已成为哲学著作,具有自己的理论体系,成为战国时期的一大哲学流派,在易学史上和哲学史上都占有极为重要的地位。

两汉以降,《周易》被奉为神圣的经典。秦始皇焚书坑儒,推残文化,《周易》因为卜筮之书而得以幸存。汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”,《周易》始被奉为儒家经典而倍受崇拜。之后,《周易》被立为五经博士之一,奉为“五经之首”、“大道之原”,地位日见显赫,《周易》之学也因统治阶级的提倡而兴盛起来。不管是汉代的五经、唐代的九经和十二经,还是宋代的十三经,《周易》作为经学的地位从确立起就从未动摇过。之后,元、明、清诸代,《周易》一直被奉为儒家神圣的经典,其影响之深远,在世界学术史上是少见的。它对我国古代的哲学、宗教、科学、文化、艺术以及政治和伦理生活都产生了深刻的影响,成为我国学术史上的丰碑。

《周易》仅有两万四千一百余字,就其本身而言,只能成为一部经典。易学的产生和发展,是随着汉代儒家经学地位的确立和发

展,人们对《周易》的研究逐渐成为一门学问而产生和发展的。易学是对《周易》经传的种种解释和发挥,包括历代的《周易》注、疏、笺、解、传、说、述等等,并通过各种解释,形成了各种各样的解易学术倾向和方法,也形成了不同的学术流派,并在漫长的历史演化中,形成了独具特色的理论体系。易学也有自己的历史,如果从春秋时期的易说算起,也已有两千多年,经历了不同的历史阶段,同中华民族其他传统文化一道,内容不断得到丰富和发展,从而使《周易》这部典籍得以长期流传,对我国的传统文化产生巨大影响。

从历史上看,易学作为一门学问,其对《周易》经传的研究,包括文字注释和理论阐发两个方面。一方面,作为经学,《周易》古经的文字古奥、晦涩,要理解其中的意蕴,首先要弄清楚卦爻辞的涵义,因而许多易学家将毕生的精力,放在对《周易》古经卦爻辞的训诂考据上,皓首而不能穷经,留下了许许多多的《周易》注本、释本。另一方面,历代易学家在解易的过程中,尤其在解传的过程中,注重于义理的阐释和理论思维的探讨,其中不乏独到性的创见,涉及到诸多宇宙、人生、社会的根本问题,并打上各个时代的文化、思想烙印,使各个时代的易学异彩纷呈。这是不同的两种易学研究方向,并对历代易学研究产生了重大影响。

历史上对《周易》的研究,随着社会的发展、时代的变迁、文化思想的演变、学术思潮的推移,形成了若干不同的易学思想,经历了不同的历史阶段,有着不同的易学分期。就解易倾向、易学思想、学术推演来看,古代的易学史大致可分为五个时期:春秋战国时期、汉代易学时期、魏晋易学时期、宋易时期、清易时期。每个时期的易学都有自己的历史特点和独特价值,并且同古代学术发展的历史相呼应。春秋战国是易学理论的发轫期,不管是春秋时期的易象说,还是战国时期的《易传》,都为以后易学哲学的发展奠定了理论基础。汉代易学则与当时的天文、律历、算术、炼丹术相结合,受当时占官方统治地位的天人感应论和当时流行的鬼神迷信观念及

占星术的影响,形成了以卦气说、阴阳五行说、月体纳甲说、卦变说、爻辰说等为中心的易学体系,易与自然科学紧密相关。魏晋易学适应当时清谈、玄虚的思想风气,与老、庄道家相结合,以《老子》、《庄子》观点解易,贵虚无,崇玄虚,将《周易》之学玄学化,《周易》成为魏晋名士玄谈的“三玄”之一,在“玄谈”的理论形式下,开启了“扫象不谈”的义理之路。宋代易学继承了魏晋时期以义理解易的传统,剔除了魏晋易学的玄学倾向,并同当时的新道学相结合,出现了众多的易学大家,将易学理论推向战国之后的又一个高峰。一方面,陈抟、刘牧倡河图洛书,李之才宣扬卦变说,周敦颐提出太极图说,邵雍讲象数学,象数学以新的面目——图书之学的形式出现。另一方面,宋儒大都重义理,或偏重取义,或偏重取象,皆一理而融贯,理气、道器、体用、性情、王霸之辨,将宋易义理之学推向前进。清代易学一反宋易的空疏,返归汉学,继承汉易以象数解易的传统,倡经世致用之旨,形成了清代实学,在易汉学的形式下,对《周易》经传的注释与考证,特别是在汉易的整理和解说方面,做出了重大贡献。

综观易学哲学史,无论就解易体例、解易倾向,还是易学研究水平,汉宋易学无疑是两个重要的历史时期。易学的所有问题,不同的解易倾向和解易体例,不同的易学观点,在汉宋易学时期已充分展开,并已达到很高的水准。诚然,易学的基本问题,解易的基本倾向,易学的基本观点,在春秋易说那里已初露端倪,在战国中后期的《易传》那里也已经提出并得以展开论述,但是,这种论述毕竟隶属易学的发轫期,虽初具形态,亦尚不充分和完备。如果剔除了魏晋易学中的玄学倾向,就其以义理解易的路数来看,无疑在宋代易学中得到了充分发展,其解易的基本倾向、解易的主要观点,都可以在宋易中找到。清代易学一方面继承了宋代易学以义理解易的主要倾向,摒弃其空疏的弊陋,另一方面又试图回归汉学,主张象数与义理兼容,形成了集汉宋易学之大成的空前繁荣的时期。但

是,清代易学解易的基本路数,也不外汉宋两家。因而,汉宋易学代表着易学发展的基本路向,基本上囊括了易学哲学的基本问题,代表着易学发展的不同观点,是易学哲学史上两个重要的历史时期。研究汉宋易学,无论是对整个易学史的研究,还是对易学本身的研究,都有着特别重要的意义。

首先,研究易学哲学史,尤其是研究汉宋易学哲学,对于我们更好地认识《周易》在传统文化中的地位将不无裨益。一方面,汉人首先将《周易》誉为“大道之原”、“五经之首”。以后的统治阶级也都将《周易》奉为神圣的经典,《周易》在非常广泛的领域、以其特有的形式几乎影响到传统文化的各个层面,充分显示了《周易》在传统文化中的首屈一指、不可动摇的地位。《四库全书总目》也说,“《易》道广大,无所不包,旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术,以逮方外之炉火,皆可援《易》以为说”,可见易学影响之广、地位之重要。另方面,这种地位绝不能被人为地夸大、神化,需要一种科学的、实事求是的态度来正确地认识。《易》道广大,无所不包,“《周易》为宇宙代数学”,就作为宇宙、人生和社会的根本规律而言,作为一种规律性的易道而言,其外延非常广大,可以说是“无所不包”。但是,如果具体到传统文化的各个层面,具体到每门具体学科,这种“无所不包”是有限的、是不可能的。近来有人认为《周易》为中国文化之根,中国传统文化都是从《周易》这个根上生发出来的,读懂了《周易》,就读懂了中国传统文化。这是一种片面的、缺乏分析的、非常有害的看法。诚然,中国确有一个文化之根,但是这个文化之根是春秋战国时期诸子百家所共同创造的,《周易》特别是其中的《易传》只是以其特有的形式对这一时期的文化、思想进行了一次综合、总结。因而,《周易》的研究决不可能代替其他学科的研究,也决不可能代替整个传统文化的研究;只有将易学研究置于传统文化研究的大背景下,我们才能更好地认识《周易》的作用和地位。

其次,研究易学哲学,对于我们更好地认识、厘清《周易》的性质至为重要。诚然,对《周易》性质的研究不能抛开《周易》本身,但通过易学史的研究却会使我们的视野更加开阔,认识更加深刻。由于《周易》经传形成的年代非常久远,又经历了多个不同的历史时期(“世历三古”),所反映的各个时代的社会历史思想非常芜杂,因而打上了不同时代的思想印痕。《周易》好像一个巨大的、开放性的熔炉,将各个时期的卜筮观念、哲学思想、自然科学知识以及历史事实奇特地融合在一起,具有多重的复杂性质。

《周易》首先是一部古筮之书,其成书的最初目的和功用都在于占筮。《汉书·艺文志·六艺略》载:“及秦燔书,而《易》为卜筮之事,传者不绝”,朱熹也认为:“《易》乃卜筮之书。古者则藏于太史,太卜以占吉凶”(《朱子语类》卷六十六)。但是,《周易》又不是纯粹的占筮之书,还反映了殷周之际人们的精神风貌,记录了当时人们所掌握的历史事实、自然科学知识、政治伦理知识以及哲理性的生活知识,从而扩大了《周易》的内容,涵具多方面的、多种复杂性质。特别是《易传》的出现,作为一部解经著作,它力图将用于卜筮的卦爻符号和卦爻辞奉为神圣,力图从象数和义理两个方面阐发其中的意蕴,使其哲学思想具有奇特的复杂性质,是一种哲学智慧与占筮巫术的奇妙结合,它的卜筮经过了哲学化的改造,是一种哲学化了的卜筮;它的哲学知识、历史事实、自然科学知识是在卜筮的基础上建立起来的,因而具有浓厚的巫术文化的色彩。

汉代易学的占筮迷信性质比较明显,其中许多易学家,如京房、孟喜、虞翻、费直等,都是当时著名的占验家。但这种迷信的性质并不能掩盖汉代易学中自然科学相对发展的因素,相反,汉代易学与自然科学关系非常密切。汉代易学汲取当时的天文、历法、算术等自然科学知识、与《周易》的基本原理相结合,提倡卦气说、阴阳五行说、月体纳甲说、爻辰说等等,使汉代易学独具特色,推动了汉代易学的发展。同时,汉代易学也反过来促进了自然科学的发

展。卦气说的提出为天文历法的制定提供了新的依据；月体纳甲说为古代炼丹术提供理论指导，从而为古代化学的客观发展奠定了理论基础；九宫算的提出，不仅作为易学九宫在易学史上占有一席之地，同时也为古代数学思维的训练提供了条件。自然科学与占筮巫术相结合而发展，谶纬神学与哲学理论相依托而生存，看起来似乎荒谬透顶，但这的确是个事实，我们不能不承认它。

与汉代易学相比，尽管宋代的邵雍以占验名重当时，朱熹也认为卜筮为《周易》之本义，但宋代易学的卜筮迷信性质已大大减弱，逐步排除或回避了汉易中的卜筮迷信倾向和天人感应观念。宋代易学进一步将易学理学化，使其易学哲学思想达到了前所未有的高度，其哲学性质特别明显。程颐的《易传》、张载的《易说》从不同角度论述了易学中的理学问题和气论哲学问题，使宋代易学具有理学的特征，理论水平达到前所未有的高度。“体用一源，显微无间”的论述，“一物两体”的辩证，“一分为二、二分为四”的考析，使宋代易学辩证思维达到较高水平。另一方面，魏晋王弼解易重人事，以人类的社会生活解释《周易》中卦爻象的变化和卦爻辞的内容，宋代李光、杨万里也“参证史事”，出现了以史解易的倾向，对卦爻辞的解释，对《易传》的诠释，引历史事件和历史人物的言行加以论证，开辟了易学研究的新路子。

再次，研究易学哲学，可以使我们更好地探讨《周易》象数之学与古代自然科学的关系。

几千年来，《周易》的象数之学在积累丰富的自然知识方面，在解释科学理论方面，在锻炼古代科学家的科学思维、启迪科学发明和创造方面，为中国古代的自然科学（尤其是在汉代及汉以前）的发展做出了不可磨灭的贡献。因而，《四库全书总目提要》说：“易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术”，强调易象数学与自然科学密切相关。

由于《周易》的产生是“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽

之文与地之宜，近取诸身，远取诸物”（《系辞上》）的结果，因而象数本身在某种程度上便具有自然科学基础，是对某些自然物或形象的某种模拟或反映。《周易》“弥纶天地之道”，在理论建构的同时，并不排斥人们积累丰富的自然科学知识，对自然科学进行某些客观的研究。因为“天地之道”的涵义是广泛的，既可以指宇宙天地运行变化的总规律，又可以指日月星辰、山川万物的具体变化轨迹。因而，象数之学与自然科学的结合便是很自然的了。

汉象数学最为发达，与自然科学的关系也最为密切。汉象数中的诸多理论，几乎都与自然科学知识的某些方面有关。汉人理论兴趣淡薄，哲学本体论体系建构甚少，但在天人感应和灾异迷信的影响下，注重自然界的各种异常变化，收集了丰富的自然科学知识，并试图将各种知识纳入其象数体系中，又反过来用象数之学去解释自然界的变化。对于象的关注，使人们记录了丰富的天象知识，促进了天文学的发展；对于数的崇拜的思考，促进了数学的最初发展；对象数的综合运用，并基于长生不老的持久信念，使炼丹术衰而又旺，客观上也促进了古代化学的最初发展。另外，易学对中医、音律、古代科技、人体科学等都产生了深刻影响。

但是，从严格意义上讲，由象数之学所推导出的科学，没有经过严格、慎密的科学论证、推演，不是完全建立在对自然的精密、细致的观察基础上，其对自然的观察、测度也并不是为了天文学的发展，而是出于对灾异的恐惧，其炼丹术发展的目的不在于炼金，而是追求长生不老，因而虽然从象数之学中产生出了诸如天文、历法、律算、数学等等自然科学知识，有的甚至达到了很高的水平，但是，这种科学知识是不完备、不准确的，带有一定的神秘性、臆测性、模糊性、直观性、片面性。所以，象数之学只能推导出古代自然科学，而决不可能发展出近代自然科学，也正是由于象数之学和象数思维本身的这种巨大局限，影响了中国近代自然科学的产生和发展。

随着历史的发展,自然科学的进步,象数之学走向了它的穷途末路。它对自然科学发展影响的局限和本身的不合理性、不科学性日益突出地暴露出来。因而象数之学促进自然科学发展的机缘和功能已不复存在,象数之学与自然科学的关系也历史地结束了。今天,我们研究易学象数与古代自然科学的关系,决不是试图恢复象数之学,决不是试图从象数之学中去探讨现代自然科学所面临的问题,而只是还历史之本来面目。

近人提出所谓“科学易”,倡导从自然科学的角度去研究《周易》,这种目的和方法无疑是可取的。但是“科学易”这个名称却值得商榷。近来有人将遗传密码与六十四卦联系起来,提出“阴阳学说可以导致牛顿力学与相对论的统一”,“月亮相对运动六十四卦点是量子化规律”等观点,进而用八卦研究致癌基因等等,这种倾向是值得忧虑的。科学贵乎实事求是,将现代的知识强加于古人,进行无端的比附,只会导致伪科学的产生。

他们或主张“物极必反”、“天地万物之理,无独必有对”(程颐),或主张“一物两体”、“一故神、两故化”(张载),或主张“一分为二”(朱熹),在辩证思维的探讨方面亦达到了很高水平。他们还引史证经,拓展了天道人事的探讨范围,从而在多个方面促起了哲学的繁荣。

义理之学对古代哲学的影响远不止以上两个方面,其他诸如义理之学与认识论、历史观等方面的关系,由于没有义理之学对哲学本体论的建构和辩证思维发展的影响那么巨大,本文就略而不论了。

义理之学的影响并不仅仅限于哲学,它对传统文化的其他层面、对古代自然科学也有一定的影响,只不过不是那么直接、明显罢了。同样,象数之学并非与古代哲学毫无关系;在一定程度上,象数之学的若干内容,譬如宇宙生成论、天人观等等,还有象数之学的精华—象数思维模式,都是中国古代哲学的重要组成部分,并在

一些方面对中国古代哲学产生了深刻的影响。因而,本文虽未集中论述象数之学与古代哲学的关系问题,但这并不等于说象数之学与古代哲学毫无联系。

实际上,象数之学和义理之学作为易学的两个重要组成部分,作为中国古代的主要学术精华之一,对传统文化的影响是广泛而深入的,本文所述的只是其中的几个方面而已。对易学与传统文化关系的论述,是一项艰难的工作,本文只是作了一个尝试,还很不系统和完整。对易学与传统文化关系系统而完整的论述,当俟异日。

最后,《周易》义理之学的繁荣亦促进了古代哲学的繁荣。

如果说象数之学与古代自然科学密切相关,汉代象数之学的发展在某种程度上促进了古代自然科学发展的话,那么义理之学的发展,因其对天地人三才之道的密切关注,因其完整、系统的思维模式、价值观念和对圣人理想人格的追求,则的确促进了传统文化的总体发展,尤其是古代哲学的繁荣。

义理研究的对象是天地之理、宇宙间事物的所以然,是隐藏于事物内部的、本质的、规律性的东西,是象数之中所蕴涵的理。与象数之学不同,义理之学不执着于具体、直观的卦象、爻象和神秘、抽象的筮数,不为纷繁复杂的卦爻象所迷惑,不纠缠于具体的物事和表层的经验,不以神秘的预言为最终目的,而是透过卦爻象去研究事物本质的、规律性的东西,它关注的是卦义、卦德以及由之引申阐发出来的有关宇宙、人生、社会的一般规律,即所谓天道、地道、人道。因而,义理之学与哲学密切相关。

从易学史上看,除汉代主象数之学外,历代的易学家大都重视《周易》中义理的研究,特别是宋代,当时主要的哲学家大都精于易,他们依据其对《周易》义理的解释来构筑各自的哲学体系。他们所探讨的问题,用哲学术语讲,既讲自然观、宇宙观(即天道、地道),又讲政治观、伦理观、人生观(即人道),以探求事物发展的一

般规律为中心。他们对《周易》所做的义理方面的阐释及其对理论思维的探讨,涉及到宇宙人生的根本问题,自然包括哲学的基本问题,因而与哲学的关系极为密切。

宋代是义理之学极为繁荣的时期。从宋初三先生始,宋儒就对易学有着浓厚的兴趣。胡瑗、石介都有《易》著传世。胡瑗曾主太学,主张“以义理说易”,注重性命道德之理的探讨,对义理之学提倡甚力。李觏著《易论》,主“圣人作易”本以教人”,取其人道教训之义;欧阳修撰《易童子问》,认为“六十四卦皆言人事”,也属于义理派。北宋五子皆精于易,于义理多所发挥。一方面,他们以理气、道器、性命、动静、无极、太极、阴阳、仁义等为主要范畴,或主张“随时变易以从道”、“易周尽万物之理”、“体用一源、显微无间”(程颐),或主张“易乃性与天道”、“气之生即是道是易”(张载),或主张“易之道……天理而已”(杨万里),使易学在新道学的形式下在哲学本体论的建构方面达到了极高水平。

参考文献

- 1.《周易概论》,刘大均著,齐鲁书社 1986 年版
- 2.《春秋哲学》,周立升主编,山东大学出版社 1989 年版
- 3.《何晏王弼玄学新探》,余敦康著,齐鲁书社 1991 年版
- 4.《易学哲学史》(上、中),朱伯昆著,北京大学出版社 1986、1988 年版
- 5.《中国哲学史新编》(四、五),冯友兰著,人民出版社 1986、1988 年版
- 6.《中国哲学发展史》(先秦、秦汉、魏晋南北朝),任继愈主编,人民出版社 1983、1985、1988 年版
- 7.《大易集成》,刘大钧主编,文化艺术出版社 1991 年版
- 8.《周易古经白话解》,刘大钧、林忠军著,山东友谊书社 1990 年版
- 9.《周易研究论文集》(1、2),黄寿祺、张善文编,北京师大出版社 1987、1989 年版
- 10.《中国古代哲学和自然科学》,李申著,中国社会科学出版社 1989 年版

- 11.《〈周易〉与早期阴阳家言》，萧蓬父，《江汉论坛》1984年第5期
- 12.《〈周易〉与中国传统文化的关系》，余敦康，《哲学研究》1991年第9期
- 13.《先秦易学中的数理问题》，杨柳桥，《辽宁大学学报》1982年第2期
- 14.《人文易与民族魂》，萧蓬父，《周易研究》1991年第4期
- 15.《〈周易〉与传统文化》，张岱年，《周易研究》1991年第1期
- 16.《略论宋代易学流变》，李书增，《河南师大学报》1989年第2期
- 17.《〈周易〉与宋理学》，刘仲宇，《求是学刊》1982年第2期



论虞翻的纳甲说

林忠军

纳甲,作为一个象数易学的范畴,对于建构象数易体系和医学、术数、丹道等其它文化理论学说有着极为重要的意义,故为历代象数易学家、术数家等所赞赏和器重,并广为流传和运用。经过历代易学家、思想家的阐发,其思想庞大精深,涵盖了古代的历法、天文、易学等知识,是易学与古代自然科学相结合的产物。

何谓纳甲?所谓纳甲是将历法中的天干纳入《周易》的八卦之中,与八卦相匹配,以揭示八卦消息变化之义。纳,引进,纳入。甲,天干中第一干。古代以干支记日,干分为十,即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸。《周易》古经中有“先甲三日,后甲三日”(《蛊》)、“先庚三日,后庚三日”(《巽》)之辞,说明我国以十干记日由来已久。天干以甲为首,以甲概其余,故称纳甲。宋代朱震曾明确指出:“纳甲何也?举甲以该十日也。乾纳甲壬,坤纳乙癸,震巽纳庚辛,坎离纳戊己,艮兑纳丙丁,皆自下生。圣人仰观日月之运,配之以坎离之象,而八卦十日之义著矣。”(《汉上易传·卦图》)

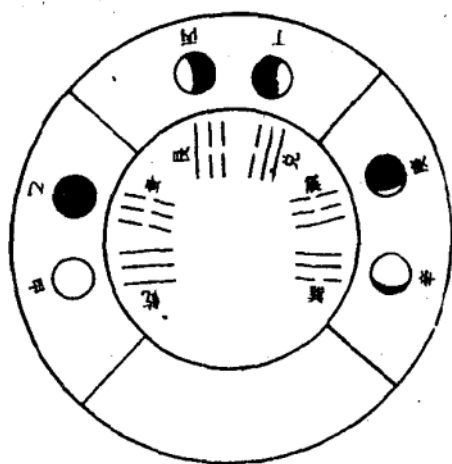
纳甲之说最早见于汉初《京氏易传》,京房在此书中写道:“分天地乾坤之象,益之以甲乙壬癸;震巽之象配庚辛,坎离之象配戊己,艮兑之象配丙丁。”(卷下)京氏纳甲,依据的是天地胎育之理和阴阳之道,“乾坤者,阴阳之根本。”(同上)故乾坤生“六子”也有阴阳之分,震、坎、艮为阳,巽、离、兑为阴,即《文言》所谓“本乎天者亲

上，本乎地者亲下。”而天干也分阴阳，甲丙戊庚壬为阳，乙丁己辛癸为阴，故八卦与天干相配是以阳配阳，以阴配阴，陆绩在注《京氏易传》时揭示出这一点：“乾坤二分，天地阴阳之本，故分甲乙壬癸，阴阳之始终。庚阳入震，辛阴入巽。戊阳入坎，己阴入离。丙阳入艮，丁阴入兑。”而乾坤配甲乙壬癸，反映了天地生育之道，沈括曾论述道：“易有纳甲之法，未知起于何时。予尝考之，可以推见天地胎育之理。乾纳甲壬，坤纳乙癸者，上下包之也。震巽坎离艮兑纳庚辛戊己丙丁者，六子生于乾坤之包中；如物之处胎甲者……乾坤始于甲乙，则长男、长女乃其次，宜纳丙丁；少男、少女居其末，宜纳庚辛。今反此者，卦必自下生，先初爻，次中爻，末乃至上爻。此易之叙，然亦胎育之理也。物之处胎甲，莫不倒生，自下而生者。卦之叙而冥合造化胎育之理，此至理，合自然者也。”（《梦溪笔谈》卷七）陆绩、沈括从分阴分阳、天地养育的角度说明了京氏十干纳入八卦的内在根据，其论合乎京氏之义。

东汉魏伯阳作《周易参同契》，援易入道，凭借易理建立了炼丹的理论体系，其中易学纳甲就是一例。魏伯阳以京房纳甲为基本框架，杂揉当时天文学中有关月体运动的变化知识，创立了月体纳甲之说，以阐发炼丹之火候。他指出：“三日出为爽，震庚受西方；八日兑受丁，上弦平如绳；十五乾体就，盛满甲东方。蟾蜍与兔魄，日月气双明，蟾蜍视卦节，兔魄吐精光，七八道已讫，屈伸低下降。十六转受统，巽辛见平明；艮直于丙南，下弦二十三；坤乙三十日，阳路丧其朋。节尽相禅与，继体复生龙。壬癸配甲乙，乾坤括始终。”

魏伯阳以月体在时空中的盈虚变化，比附《周易》八卦之象，如初三日，月出西方，为生明，庚位在西方，震䷲一阳生于二阴之下，似初三日之月象☾，故纳庚于震，即所谓“三日出为爽，震庚受西方。”初八日，月出南方，为上弦，丁位在南方。兑䷹二阳一阴，似八日之月体☽，故纳丁于兑，即所谓“八日兑受丁，上弦平如绳。”十五日，月出东方，为望，甲位在东方。乾䷀三爻全为阳爻，似十五圆

月○，故纳甲于乾，即所谓“十五乾体就，盛满甲东方。”但十五日可以同时看到日月，早晨月未西沉日已东出，晚上日未西沉月已东出，这是所谓“双明”，十五日是转折点，阳盛转消，至十六日晨，月初退西方，为生魄，辛位在西方，巽☴一阴始生二阳之下，似十六日晨月体☾，故纳辛于巽，即所谓“十六转受统，巽辛见平明。”二十三日，月消于南方，为下弦，丙位在南，艮☶二阴一阳，似二十三日之月体☾，故纳丙于艮，即所谓“艮直于丙南，下弦二十三。”三十日，月灭于东方，为晦，乙位在东，坤☷三爻全为阴，似三十日之月体☷，故纳乙于坤，即所谓“坤乙三十日，阳路丧其朋。”月体运行循环往复，八卦消长变化，因为乾坤为易之门户，阴阳之根本，它贯穿始终，故乾坤又纳壬癸，又离为日，日生于东；坎为月，月生于西。至十五日夕，则日西月东，坎离易位，其离☲中一阴为月魄，坎☵中一阳为日光，东西正对，交注于中，故坎离纳戊己，即“坎戊月精，离己日光。”魏伯阳纳甲说以图示之如下：



参同契纳甲图

甲，虽有许多附会之处，如朱升曾指出的：“夫既以乾三画纯阳为望，以坤三画纯阴为晦，则其明魄消长，当以五夜当一画，若是则震

很显然，魏伯阳是以月象的晦、朔、弦、望比拟卦象，而以其出没方位作为纳干入卦的依据，以此说明月体纳甲的客观性。关于这一点，清儒胡渭早有论述：“魏伯阳以月象附会之，以寓丹家行持进退之候，盖以月之明魄多少，取象于卦画，而以所见之方为所纳之甲。”（《易图明辨》卷三）魏伯阳的月体纳

当为初五夜之月，而非生明；兑当为初十夜之月，而非上弦也，”云云，但他以当时的天文学为背景，对易学中的纳甲加以引伸、改造，试图从科学角度建立纳中体系，这无疑是思想史上的一大进步。魏伯阳的月体纳甲，无论是思想内容，还是理论深度都远远超过了汉初京房学说，为虞翻以月体纳甲注易奠定了基础。

在易学发展中，对纳甲进行精湛研究和广泛运用而卓有成就者，当推易学大师虞翻。但虞氏纳甲来自魏伯阳《周易参同契》，这从虞氏学术生涯中可以得到证明。虞氏对道教有较深的研究，曾注过《周易参同契》。唐陆德明在《经典释文·周易音义》中释“易”曰：“虞翻注《参同契》云：‘字从日下月’。”据刘大钧先生考证，虞氏注《参同契》要早于注《周易》（《虞翻著作考》，《周易研究》1990年2期）。又考《虞翻别传》：“臣郡吏陈桃梦臣与道士相遇，散发被鹿裘，布易六爻，挠其三以饮臣，臣乞尽吞之，道士曰：‘易道在天，三爻足矣。’岂臣受命，应当知经，所览诸家解不离流俗，义有不当实，辄悉改定，以就其正。”知虞氏研究道教在先，注易在后，故刘先生推断属实，同时也证明了虞氏易学受到了道教的影响。比较魏氏《参同契》与虞氏纳甲，其基本精神一致，所以虞氏纳甲出自《参同契》无疑。陈焘熊云：“虞易言纳甲、消息，得之《参同契》，又自言梦道士饮易三爻，是亦出于道家者也。”（《读易汉学私记》）

那么，虞氏纳甲内容怎么样呢？

虞氏对纳甲的论述是详者莫过于《坤·彖》注、《系辞》注。《坤·彖》云：“东北丧朋，乃终有庆。”虞注云：“阳丧灭坤，坤终复生，谓月三日震象出庚，故乃终有庆。此指说易道阴阳消息之大要也。谓月三日变而成震出庚，至月八日成兑见丁。庚西丁南，故西南得朋。谓二阳为朋，故兑……二十九日，消乙入坤，灭藏于癸，乙东癸北，故东北丧朋。谓之以坤灭乾，坤为丧也。”《系辞》上云：“在天成象。”虞注云：“谓日月在天成八卦，震象出庚，兑象见丁，乾象盈甲，巽象伏辛，艮象消丙，坤象丧乙，坎象流戊，离象就己，故在天成象也。”

《系辞》上云：“县象著明，莫大乎日月。”虞注云：“谓日月县天成八卦象，三日莫，震象出庚，八日兑象见丁，十五日乾象盈甲，十七日旦巽象退辛，二十三日艮象消丙，三十日坤象灭乙。晦夕朔旦，坎象流戊，日中则离，离象就己，戊己土位，象见于中，日月相推而明生焉，故县象著明，莫大乎日月者也。”

虞氏纳甲说，利用当时天文学、易学所取得的成果，阐明了“易道阴阳消息”合乎于月体运行的规律。月体运行循环往复，八卦阴阳消息也呈现出圆周运动，即“阳丧来坤，坤终复生。”因为随着时间变化，月体出没的不同方位所显示的月象近似于《周易》的八卦之象，故在虞氏看来，月体的盈虚变化，就是八卦在天成象，这一点与魏伯阳纳甲是一脉相承的。

虞氏纳甲与《周易参同契》纳甲也有不同之处。其一，虞翻以十七日晨，巽卦用事，巽纳辛，而《参同契》是以十六日，巽卦用事，巽纳辛。其二，虞翻以二十九日，为坤卦用事，纳乙，以三十日为日月会合之时，纳壬，而《参同契》只言“乾坤括终始”，不言坎离会壬癸。其三，虞氏根据纳甲方位提出“乾坤生春，艮兑生夏，震巽生秋，坎离生冬”。其中坎离生冬之说，则异于魏伯阳之义。由此可知，虞氏于纳甲又有新义。

虞氏将道家纳甲重新整合，阐发大义，其目的是借道家纳甲说“易”，以解决易学笺注之中所遇到的疑难，所以在虞氏易注中，根据注经的需要，广泛地运用纳甲注易。有取十干为象注易者。如《讼》上九、《蛊》卦辞皆注云：“乾为甲。”《泰》六五、《归妹》六五皆注云：“坤为乙。”《归妹·彖》注云：“乾主壬，坤主癸。”又云：“《杂卦》曰：‘归妹女之终。’谓阴终坤癸，乾始震庚也。”《巽》九五注云：“震主庚。”《系辞》“周流六虚”注云：“谓甲子之旬，辰巳虚，坎戊为月，离己为日，入在中宫，其处空虚，故称六虚。五甲如次者也。”《说卦》注云：“万物成始乾甲，成终坤癸。”

有取纳甲之数释易者。天干甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸

代表了一到十的自然数。虞氏以天干所代表的自然数释易辞。如《屯》六二、《损》六五、《益》六二、《丰》初九、《节·彖》皆注云：“坤数十。”《震》六二注云：“震数七。”《既济》六二注云：“泰震为七。”

有取纳甲所含五行关系注易者。十干的五行关系为：甲乙为木，丙丁为火，戊己为土，庚辛为金，壬癸为水。虞氏以此关系释辞。如《系辞》“五位相得而各有合”注云：“五位谓五行之位。甲乾乙坤相得合木，谓天地定位也。丙艮丁兑相得合火，山泽通气也。戊坎己离相得合土，水火相逮也。庚震辛巽相得合金，雷风相薄也。壬壬地癸相得合水，言阴阳相薄而战于乾，故五位相得而各有合。或以一六合水，二七合火，三八合木，四九合金，五十合土也。”《系辞》“天一”注云：“水甲。”“地二”注云：“火乙。”“天三”注云：“木丙。”“地四”注云：“金丁。”“天五”注云：“土戊。”“地六”注云：“水己。”“天七”注云：“火庚。”“地八”注云：“木辛。”“天九”注云：“金壬。”“地十”注云：“土癸。”虞氏以纳甲中的五行相合学说，说明了大衍之数的内在联系及与河图之数的关系，这在汉代属于首创。

取月体纳甲方位释易。纳甲方位，是以月体出没变化来确定的位置，它与其中所含的五行相对应。甲乙为东方，丙丁为南方，戊己为中，庚辛为西方，壬癸为北方。以月体为参照物，将八卦纳入天干，而使八卦方位不同于《说卦》。即乾坤列东，艮兑列南，震巽列西，坎离居中。如注“八卦成列”云：“乾坤列东，艮兑列南，震巽列西，坎离在中，故八卦成列，象在其中矣。”虞氏以此注易，如《坤》有“西南得朋，东北丧朋”之辞，虞氏以“成震出庚”、“成兑见丁”、“庚西丁南”等释之，从象数角度看，言之有据。又如《蹇》有“利西南，不利东北”之辞，虞氏又以“坎为月、月生于西南”释“利西南”，以“艮东北之卦、月消于艮、丧乙灭癸”释“不利东北”，也能自圆其说。

综上所述，虞氏纳甲说就易学象数而言，具有重要意义。首先，虞氏以道家月体纳甲注易，完成了纳甲说发展道路上的否定之否定。如果说魏伯阳以京氏纳甲阐发炼丹之理是援易入道的话，那

么,虞氏借道家纳甲注释易辞则是引道入易。这不是倒退,而是纳甲说在更高基础上的发展。它再一次显示了易学发展的特点,即在于其具有高度的开放性,摄涵性。易学发展生生不息,经久不衰,正是由于它能与其它文化相互渗透,相互影响,相互促进。其次,虞氏纳甲说包含了天文、历法等古代自然科学知识和易学知识,是易学与自然科学相结合的产物。它与汉代的爻辰说、卦气说一样,为易学沿着科学、理性的道路发展打下了基础。纳甲说以及以纳甲说注易,虽然不乏牵合之处,但它力图从科学出发,笺注《周易》,从客观上讲,这是一种进步,是对易学中迷信杂质的冲击。最后,虞氏纳甲说以新的思维方式,建立了不同传统的易学时空观,为象数易学增添了新的活力;《易传》时空观,以太阳为参照物,其八卦时空为:乾为西北,为秋冬之交;坎为北方,为冬;艮为东北,为冬春之交;震为东方,为春;巽为东南,为春夏之交;离为南方,为夏;坤为西南,为夏秋之交(参见《说卦》)。而虞氏纳甲时空一反《易传》的传统,以月体为参照物,乾坤列东,为春;兑艮列南,为夏;震巽列西,为秋;坎离列北(有时也列中),为冬。虞氏以此注易,拓展了易学象数的思路,为当时人们以象数注易提供了新的方法。从这个意义上讲,虞氏纳甲说是对《易传》的超越。

王弼《周易注》的相关问题

[台] 蔡振丰

《周易》之何以可以做为行为的指导,这是《易传》以来的论述传统,但在汉人的灾异思想之下,《易》成了以象数上达天意的凭藉,在象数的推衍下,演《易》者并不必关心《易》何以可以指导行为,以及如何指导行为这些问题。他们所关心的无宁在于:如何从技术的层面得知天意,并依天意而行事。管辂之解《易》,虽逃脱了纯依象数之法,而有走向神秘主义的倾向,然其基本的前提仍不脱汉人上得天意的目的。相形之下,王弼的注《易》则有返归《易传》的强烈企图。从他的《周易略例》对注《易》的原则说明中,可以知道他特别重视“明象”及“明象”,并把问题的讨论集中在阴阳符号在卦爻结构的启发上。王弼综论卦爻之得以启发,其背后则是王弼对天道的基本认识。由于王弼视天道为一系列的展开,所以其“意象言”之说与之成一类比的对应,由这一类比而产生了王弼在言说时独特的论述文法。在《老子注》中,“言、象、意”可以被代换成“名言、称谓、无称无名”,不但做为一种论述的方法,而且可视为道在名言世界的一种实践。而“言象意”说既是他在《周易略例》中所提出,《周易注》的论述是否也应依此一方法而成?其次,王弼依一方法所注的《周易》,究竟使读《易》、玩《易》者产生什么新的改变?凡此二点即为本文所关心之重点。

一、管辂《易》学所反映象数一派的转变

汉魏之际以易为主的讨论，大致集中在四个方面：即数术论、言象意论、本体论及易象论。^①在这些论题中，王弼曾针对言象意论及本体论二个论题，提出影响深远的意见，如“忘言忘象得意论”、“大衍论”等。又在“易象论”的论辩中，锺会的“易无互体论”^②也是十分引人注目的。王弼《易注》中少以“互体”言“象”，可见锺会其说在当时颇占分量，可惜其说不传，无法做进一步的讨论。因之本节所论，基本的考虑著重于管辂所展现的易学见解，以做为论述王弼《周易注》前的背景说明。

管辂其人之言《易》，颇有汉代象数易学的传统，一般的研究亦将之归入术数之流，可说是《易》“数术学”在魏晋时期的代表人物。依《魏志·管辂传》，及注引《辂别传》所载，与之有过论辩者包括单子春、郭恩、刘长仁、诸葛原、裴徽、何晏、锺毓、刘邠、石苞、徐季龙、鲍子春、王基、乃太原、王经、王弘直等人。时间则由黄初四年，管辂十五岁时至正始年间，其活跃于易学界之程度实不容忽视。观管辂所论之主题，虽不外五行、鬼神、灾异、天文、风角、音律、鸟鸣、圣人受命之符、龙虎风云等，似以数术为中心。然汉《易》之发展至此实近尾声，故管辂受到的质疑亦多。从目前可见的材料看来，管辂在论辩之中，其易学见解实有新意，且与玄学之发展颇有暗合之处。其中最值得注意的是管辂《易》学中“象数”虽占有极重要的地位，然他在与人论辩中却时时表示：易学的最高原则不在象数、阴阳之推衍，而在于“神”之境界的获致上。就现存管辂的传记看来，“神”之观念似非为神乎其占验之技而提出的。据《辂别传》载管辂为人“体性宽大”、“事父母孝，笃兄弟，顺爱士友，皆仁和中发。”^③可见其行事非全以数术惑人，少年之时即以为圣人之道，不在金木水火土鬼神之情。^④及其成人亦以为“道”不在于数、术之奇异，而孳孳

以“明道亲义”自任，^⑤凡此都非数术之流的胸襟所及。且其占测之技无所师承。^⑥其学既无所承，亦无传人，^⑦更不传书，^⑧难怪《魏志》列其传于“方技”之中。假如这些传记资料可信的话，管辂所说的“神”虽不具有知识上意义（即不能从对象认知上了解“神”的意义），却有着观念导引上的意义，（即可由观念或体证上建构“神”在行为活动中所产生的影响）。管辂对“神”之观念的提出，较具体脉络可寻者见于《辂别传》所载，其经裴徽之介绍与何晏、邓颺共论《易》九事之事：

辂辞裴使君，使君言：“何、邓二尚书，有经国才略，于物理无不精也。何尚书神明精微，言皆巧妙，巧妙之志，殆破秋毫，君当慎之、自言不解《易》九事，必当以相问。比至洛，宜善精其理也。”辂言：“何若巧妙，以攻难之才，游形之表，未入於神者。夫入神者，当步天元，推阴阳，探玄虚，极幽明，然后览道无穷，未暇细言。若欲差次老、庄而参爻、象，爻微辩而兴浮藻，可谓射侯之巧，非能破秋毫之妙也。若九事皆至义者，不足劳思也。若阴阳者，精之以入。

裴徽首先肯定何、邓二尚书“于物理无不精”，且特别指出何晏“神明精微，言皆巧妙，巧妙之志，殆破秋毫”。而管辂的反应却是“何若巧妙，以攻难之才，游形之表，未入于神者。”直接了当的以其“言皆巧妙”判断其“未入于神”。由此可知管辂所体认的入神之道，必先扬弃名言之辩，尽去细言浮藻。就入神的途径言是：“不待劳思”而须“精之以入”；而入神之后是：“览道无穷，未暇细言”。管辂的这态度在与何、邓二人议论之后，引起了二种不同的反应：

辂为何晏所请，果共论《易》九事，九事皆明。晏曰：“君论阴阳，此世无双。”时邓颺与晏共座，颺言：“君见谓善《易》，而语初不及《易》中辞义，何故也？”辂寻声答之曰：“夫善《易》者不论《易》也。”晏含笑而赞之曰：“可谓要言不烦也。”

邓颺的疑问，可说是对“善《易》者何所指”的一个质疑。所谓善

《易》者，如指论《易》、用《易》者，则不可能“所言皆不及《易》中辞义”。而管辂所定位的善《易》者，显然指体《易》、行《易》的人。管辂重行《易》而轻论《易》的态度，亦表现于他对注《易》的意见上，其与刘邵论注《易》之事，^⑨以为《易》不可注的原因是：“水火之难，登时之验，《易》之清浊，延于万代”，这说明在他的想法中，训诂式的诠释有时而穷，时空转变，事、物难以统括，故一时的说解，难以通过时间的考验。管辂并曾以“乾坤之位”的问题，举注家解《易》时，碍于经传辞义所可能产生的困扰，来说明语文诠释有其明显的拘执性。此外，管辂曾为刘邵“论八卦之道及爻象之精”，亦采取了有别语文诠释的方式，其中“邵所解者，皆以为妙；所不解者，皆以为神”。可推测管辂所言非纯为论理之说，而掺有个人特殊之体验；或者有常人所不及的思考途径。然不管如何，管辂对《易》的看法似得到了何晏的了解，这在与管辂论难的诸人之中，或属于少数。管辂曾自叙与其意见较为相契者有：裴徽、何晏、邓飏、刘实、刘智等五位。^⑩这五位所以能使管辂觉得较为投缘，可能与他们的能涉玄远，不拘名实有关。然而在管辂看来，这五位论者在言辩之中虽稍解其意，然仍未能全然会意。所以造成如此的原因是：他们仍“未能入神”。何以未能“入神”？其原因可以由其对何晏的批评中略得其要：

裴使君问：“何平叔一代才名，其实如何？”辂曰：“其才若盆盎之水，所见者清，所不见者浊。神在广博，志不务学，弗能成才。欲以盆盎之水求一山之形，形不可得，则智由此惑。故说老庄则巧而多华，说易生义则美而多伪；华则道浮，伪则神虚；得上才则浅而流绝，得中才则游精而独出，辂以为少功之才也。”裴使君曰：“诚如来论。吾数与平叔共说老庄及易，常觉其辞妙于理，不能折之。又时人吸习皆归服之焉，益令不了。相见得清言，然后灼灼耳。”

“所见者清，所不见者浊”，即前论所谓的“不能精入”。而不能

精入的原因是因为“神在广博，志不务学”，这可能是指其学只为口辩之学，而不能深入生命，使神专一。因神不专，不成为生命，因此而有“巧而多华”、“美而多伪”的毛病。再者所谓“华则道浮，伪则神虚，巧美华伪，去神道远”，这说明了在管辂的想法中已有一“以简御博”、“返归真璞”的原则性观念。而御博之“简”、“真”为何？就管辂的立场而言，其所指可能即是阴阳化感之理。

《辂别传》载有一段管辂与徐季龙对阴阳交感的议论：

清河令徐季龙，字开明，有才机。与辂相见，共论龙动则景云起，虎啸则谷风至，以为火星者龙，参星者虎，火出则云訖，参出则风到，此乃阴阳之化感，非龙虎之所致也。辂：“言夫论难当审其本，然后求其理，理失则机谬，机谬则荣辱之主。若以参星为虎，则谷风更为寒霜之风，寒霜之风非东风之名。是以龙者阳精，以潜为阴，幽灵上通，和气感神，二物相扶，故能兴云。夫虎者，阴精而居于阳，依木长啸，动于巽林，二气相感，故能运风。若磁石之取铁，不见其神而金自来，有微验以相感也。况龙有潜飞之化，虎有文明之变，招云召风，何足为疑？”季龙言：“夫龙之在渊，不过一井之底，虎之悲啸，不过百步之中，形气浅弱，所通者近，何能掬景云而驰东风？”辂言：“君不见阴阳燧在掌握之中，形不出手，乃上引太阳之火，下引太阴之水，嘘吸之间，烟景以集。苟精气相感，县象应乎二燧；苟不相感，则二女同居，志不相得。自然之道，无有远近。”

这一段资料有一个十分特殊的地方值得注意，那即是徐季龙执象为“天象”之象，而有“火星者龙，参星者虎”之说，其结论虽仍以此为“阴阳之化感”，然就义理上言乃多一曲折，管辂不满于徐季龙的这一看法。管辂以为：“若以参星为虎，则谷风更为寒霜之风，寒霜之风非东风之名”，这是拘执于象所产生的问题，象本无象，只为阴阳之所化，龙为阳精居阴，虎为阴精居阳，故有阴阳之感而起风云之变。就阴阳交感而言，无有远近；而就阴阳之化言，则是无有

小、大之常体；^①“阴阳之化”、“阴阳之感”二者，亦即是他所说的通于万类的“阴阳之数”，^②为管辂论《易》的原则之“理”。而这“阴阳之数”何以掌握？《辂别传》中可供思考的线索有二则：

（乃太原问辂）：“君往者为王府君论怪，云老书佐为蛇，老铃下为乌，此本皆人，何化之微贱乎？为见于爻象，出君意乎？”辂言：“苟非性与天道，何由背爻象而任心胸者乎？夫万物之化，无有常形，人之变异，无有常体，或大或小，或小或大，固无优劣。夫万物之化，一例之道也……”

（答石苞问）辂言：“夫物不精不为神，数不妙不为术。故精者神之所合，妙者智之所遇。合之几微，可以性通，难以言论。是故鲁班不能说其手，离朱不能说其目，非言之难。孔子曰：“书不尽言”，言之细也，“言不尽意”，意之微也。斯皆神妙之谓也……”

这二则记载中，管辂提出了“性”的问题，而此一“性”既非孟子之心性，亦非荀子所言习染之性，乃《易传》传统中天命下贯之性，管辂言：“苟非性与天道，何由背爻象而任心胸者哉！”所强调者乃是天道与性之间的连系，而此一连系是所谓“神合智遇”的“通”。至此可知：管辂所言绝不着力于理论的建构，他所极力说明的在于“主体”对于“天道”不具对象性、不具意义性的“遇”、“合”。“遇”、“合”、“感”、“化”，充分的说明智解及知识的进路在“性通天道”这一活动上是无可着力的；就连万物的阴阳属性，在此一意义下，亦不成为知识系统。《易》之阴阳，在易学的系统中是涵包广大的。假如其阴阳属性是一知识系统的话，在分类上势必不能包涵立此系统者所未见、所未有之事物；在定义上亦不可能有严格要求的周延性。因此，知识系统之路向非管辂所取，他所讲求的是从物类相感中，去建立阴阳系统，并从这样的积累中与天道相感通。也因此管辂有“可以性通，难以言论”的“言不尽意”之说。其弟管辰说他：“辨人物，析臧否，说近义，弹曲直，拙而不恭也”，颇能具体的说明管辂

之论道绝不在于析名论理。

由本节所述,可以看到管辂易学虽为象数一派,但在其论说之中,并不强调象、数的推衍,却转而注意于非推衍性的“神”、“通”。另外,其所论者实已脱经传辞义的训诂甚远,亦无家门师法,《魏志》列其传于《方技传》中,可能与其此一性格有关。所以将管辂视为象数一流,实难以给他一持平的地位。此外,其与当代所谓的“玄远”之流有过对话,是一不容忽视的事实。而其说中,以体悟积累而成之“神”的直觉,来论断万事万物,又主张去名言、名实之说,而用心于“微意”的掌握,这与正始玄学的取向颇有相合之处,值得我们注意。

二、王弼言意论下的玩《易》活动

管辂《易》学,虽为象数一流,但其不强调数术的推衍,及其与玄远人物之论辩,皆是值得注意的。虽然这些都未能说明管辂对玄学有所影响,但可以显示:在魏初,《易》的象数一派实亦有了转变之迹,这一转变未尝不与整个学术界的风气有关。与管辂相较之下,王弼以言象意之说重新诠释《周易》,其目的虽不在恢复《易》原始的占卜功能,也不能有管辂的占验之效,但其论却颇合于管辂的“感通”之道。首先,不管就王弼或者管辂而言,他们都认为天人之间有一不可抹去的连系,这一关连非如汉人所谓的“人副天数”,而是以“性”来接合的。管辂言:“苟非性与天道,何由背爻象而任心胸?”可见“性”在其说中的地位。而王弼在其《周易略例》中所以能倡言“忘言忘象”,也是由于其能肯定心灵之“性”与道之“无”,有其直贯而下的类似性。^③其次,管、王二者都反对对《易》采取名物训诂的诠释方式,特别是管辂,完全不依经传家法而立说,因此其书在当时无人能解;从其学《易》者,大都“始闻可得,终以皆乱”,以为“此自天授,非人力也”。^④本文指出管辂与王弼之间有其相近,并

不表示二者在思想上有何传承，而在于说明学术风气的时势所趋。就王弼而言，他之注《周易》，与管辂的想法完全不同；王弼进一步透过符号，将天人之际做一类比思维的言说及展示，并以为这一类比可做为人在社会活动上的指导。他的目的不在占验或者说明行为的命定结果，而在于说明合理行为的根据所在。而王弼此一注《易》的用心，即在于改变读《易》、玩《易》者对《易》所持的态度。这一对《易》的态度为何？有何意义？以下将取《易传》中的“大衍之数五十，其用四十有九”来做为思考及说明的基点。王弼的“大衍义”与汉《易》之别，在汤用彤先生的《王弼大衍义略释》已有很好的论述。^⑭故以下只简略的征引几家以作为对比说明之用。

《系辞·上》言“大衍之数五十，其用四十有九”，这句话据清人马国翰的《玉函山房辑佚书》所辑，自汉至王弼以来约有以下诸说：

韩婴传：

子夏传曰：“一不用者，太极也。”

京房传：

五十者，谓十日，十二辰，二十八宿也。凡五十其一不用者，天之生气将欲以虚来实，故用四十九焉。

马融传：

易曰太极谓北辰也，太极生两仪，两仪生日月，日月生四时，四时生五行，五行生十二月，十二月生二十四气。北辰居位不动，其余四十九，转运而用也。

韩康伯引王弼曰：

演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有；故常于有物之极，而必明其所由之宗也。

比较以上诸说，除韩婴所引子夏之言不易肯定其意外，汉人所论如京房、马融等，皆以一、五十之数确有所指。尤其是马融，他以

太极北辰一、两仪二、日月二、四时四、五行五、十二月十二、二十四气二十四合为“五十之数”，其系统之复杂及指实程度，远远超过京房之说；汉人解《易》对于数字如此重视，亦可见一斑。而王弼的态度与汉人大异其趣，以所谓“有、无”之玄理轻轻点拨，其形式上是：“无”（一、无用、非数）→“有”（四十九、数之极）→“数”（五十、演天地之数）的依次展开，由“一”、至“四十九”、至“五十”，如由“意”（无）、到“象”（有）、到“言”（众有，众有即无之呈现）一般，有一“不生之生”的生成的关系，只要基于一对道的类比即可成立，不必如汉人所解一般，必须以天象星辰的关系来指实明示。由这样的比较中可以发现：汉人的说解中，虽不能有知识论的认知意义，实际上又与所谓的知识系统纠缠不清。而王弼所做的，即是藉“言象意”说，企图把知识的成分完全的清除。

王弼摒除知识系统的意义何在？这一点可以从大的学术焦点如天人关系，以及数术活动本身来做说明。首先，若从汉代以来天人的学术传统来回答这个问题，至少可以得到二个答案。第一，天的内涵与知识无关，所以“天”不能有人人们所了解的意志、权威等人格性或神格性。第二，得知天意与得知圣人之意不是一知识的积累问题，圣人与常人之区别亦非一知识的问题。前者的目的在颠覆汉代的灾异论，而后者则在使天人之间可以心灵的境界来连系。其次，就认知上而言，数术这一活动，它实无所谓的认知功能。换言之，它不能满足知识的条件。一般而言，满足真正知识的条件，或者一语句如何才算有认知的意义必须具有下二个条件：

（1）知识语句必定有可测试性。

（2）知识活动与外界必有相关性及其可改进性。

数术虽自成一内层结构，然直觉与比附的成分相当重，其结构与外在世界的相关性或相应性根本无从证明。如以论“大衍之数”的马融与京房为例，实无法判别其说中，天象与数字结构之间的相关性及其相应性如何达成；也无法肯定京、马二者所言，何者较接近

实情。再者，术数的内在理路无相应之理据，数术论者对于数术结构的解释，都不是从世界的了解所得来的，而有一符号游戏的味道；真实世界中，没有指涉真实对象的功能，运用数术的符号，表面上似乎有严格的数字推衍过程，实际上数字只是对人事种种的类比思考，通过类比，而对外界好像可以有一种了解与判断能力，其实这一能力的最初，都基于一直觉的类比，这种方法不是科学性的，而且还要视传注者之个人及师承而定，所以它不像科学之有普遍性。

《周易》最初之做为—占卜之书，其非知识系统十分明白，而汉人所解既与知识相纠葛，兼之在立门户、创说解之下，其复杂之情况可想而知。而王弼所欲恢复的，即是还其非知识系统的本来面目。他所凭藉的虽仍是一类比的思考方式，但他深切的明了经由“言象意”这一方式所推论的，没有像数学、逻辑般有其严格性或确定性。所以所有“言、象”对“意”的解释都有不能穷尽之处。在《周易注》中所有解释的技巧都依个例的不同（卦），个例中主从关系（卦、爻、位）的不同，而有不同的判断。所以如将卦爻比附于人事而再作解释，这一活动就有如赏画一般，每一幅画作都有其独特性，需要掌握的就是个别独特的重点。因此，这种由“言象”得“意”的方法，是一种接近艺术性的直觉活动。而这一解《易》的方式亦使玩《易》读《易》的活动，回归到具有人文反思色彩的《易传》传统。

三、《周易略例》所论的注《易》之道

《周易略例》分为：《明彖》、《明爻通变》、《明卦适变通爻》、《明象》、《辩位》、《略例下》、《卦略》等七篇，其内容例示如下：

《明彖》：以彖统论一卦之体

《明爻通变》：以爻的变化说明情伪之所为。

《明卦适变通爻》……

《明彖》……

《辩位》……

《略例下》：补述前五篇的不足。

《卦略》：举屯、蒙、履、临、观、大过、遁、大壮、明夷、睽、丰等十一卦的要领。

撇开后二篇不言，从前三篇的篇目中，即流露出王弼一贯的论述结构。在形式上《明彖》的“卦”与《明爻通变》的“爻”代表一本末的关系，而本末之间存在着一段时间的连续动貌，即由《明卦适变通爻》来说明。除上述三篇之外，《明彖》为一论述方法的揭示，而《辩位》则进一步的发挥《易传》的看法，而强调时间意识的重要性。在这样的结构中，由于出自于对“道”之运化的类比，因此也可以看到一个具体而细微的事物，如何以一道的方式进行著。

为了进一步的了解王弼的注《易》之道，以下本文分数小节说明之，在说明之前为求能对卦爻的整体有所认识，以下略述王弼在《周易略例》中《明彖》、《明爻通变》、《明卦适变通爻》中所论的卦、爻关系。

简而言之：《明彖》是说明“卦”的时义（时间情境），《明爻通变》是说明“爻”的变化（时间情境中的变化），而《明卦适变通爻》则是进一步的将“卦时”和“爻变”关联，阐明其间错综的关系。爻和爻在卦中的变动，固然要受到应不应、上下、得位不得位、乘承等内部机制的规范，但这些内部机制，主要还是要在“卦”的时义下来考虑。就不同的二卦而言，它们代表二个大的情境，卦中之爻的变化，必须先依此大的情境而论定。举例而言：在不同的二卦中，如它们同有六二之爻，这六二之爻因分属不同的二卦，因此即有不同的论断。就一卦来说，爻依其在六个爻位的位置，表示处于一时间情境中的某一情况中，爻的变化也因此而有不同的解释，吉凶之义自然也就随之而变，因此“爻”不能独立于“卦时”之外，必定是套在所属的时系，以展开其变化的历程。

1. 卦体之所由与主爻(“主爻说”的检讨)

《明象》说：“夫象者，何也？统论一卦之体，明其所由之主者也”。如果将一卦视为一具体事物的情境，彖辞即在说明了这一情境中的德或本质为何，所谓“举卦之名，义有主矣；观其彖辞，则思过半矣”。而《明象》加重对象传的强调，目的在于说明“卦体之所由”或“卦德”对一卦的变动，实有决定性的影响。而何由知卦体之主？一般的论述都会注意到《明象》篇所说的二点：其一是“一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣；五阴而一阳，则一阳为之主矣”；其二是：“有遗爻而举二体者，卦体不由乎爻也”，《略例下》云：

凡象者，统论一卦之体者也。一卦之体必由一爻为主，则指明一爻之美以统一卦之义，大有之类是也。卦体不由乎一爻，则全以二体之义明之，丰卦之类是也。

特别是王弼所指出“必由一爻为主”的主爻说，因为可以和《明象》所说的“以一治多”“以寡统众”的原理相配合，所以引起了过分的注意，《明象》之文引述于下：

夫众不能治众，治众者至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也。动之所以得咸运者，原必无二也。

物无妄然，必由其理。统之有宗会之有元，故繁而不乱，众而不惑。故六爻相错，可举一以明也；刚柔相乘，可立主以定也……故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御也。由本以观之，义虽博，则知可以一名举也。故处璇玑以观方运，则天地之动未足怪也；据会要以观方来，则六合辐辏未足多也。

牟宗三先生据此而言卦爻之义，以为“一卦之体性必由一主爻而见，是由一特点以统摄众象也”，指出王弼所以特重以寡治众，是因为在形上学的层次上，“至寡”或“一”乃是一切事物得以存在的基础。而所谓的“一”，指的是“至寂至静”。^⑩换言之，牟先生以为：

王弼的解象原则，事实上是与他以“至静之体”统御“众运之用”的形上学立场相吻合的。然而这样的说法在论述的过程中，明显的与《明象》所言的：“阴之所求者阳也；阳之所求者阴也。阳苟一焉，五阴何得不同而归之？”相排斥。因为在此，一卦卦体之所由不管是在于一阴或者一阳，都是出于爻的阴阳有“阴求阳，阳求阴”的性质，而非出于一“寂然至无”的形上根据。

注意到上述问题的人或许采取一变通的方式，以为此“理”可以“通上通下”，不但可为超越之理，作为形上的根据，而且可以下属，而就事物本身说其形构之理。^⑭此解以为上引之文的前一段就“治众者至寡者也”而言，是所谓通上的超越之理；而后一段就六爻之可以“统之以宗”而言，是所谓的“结构之理或形构之理”。此说看似言之成理，但“理”、“本”既由体用的关系“全由动静有无之相翻以显本”，则此“本”此“理”只具有“形式的意义”而不能有“内容的意义”，^⑮如此所谓的“形构之理”或者“结构之理”，其“内容意义”如何而得？倘若只视“此实现之理可作为形构之理之所以实现的形上根据”，^⑯则仍是徘徊在体用的关系上立说，仍无法令人了解“形构之理”之所以为“理”，到底为何。

本文的看法以为，王弼在《周易注》中所言的“理”，实不必与他在《老子注》中所言的“本理”相牵合，因为在《老子注》中，“本”是指“无形无象”的形上之道，而《周易略例》所言之“本”或“理”，是就一卦而言的；一卦既为一“时间情境”，应为一现象之“有”，而不应是形上之“无”。所以所谓明一卦的“所由之主”，应就卦体之德而论，即以一卦的时义为其主。如此，《周易注》的“统卦之宗”，与《老子注》的“以无统有”实为二个不同的论域。

再者，在上述所引的“一爻为主”及“遗爻而举二体”中，“举二体”之说事实上已经说明了“卦之所由”不是由“一爻”所能决定，而且细心的读者可能还会发现《明象》还提到“中爻”之说，以及“卦名之义”。其言云：

故六爻相错，可举一以为主。刚柔相乘，可立主以定也。是故杂物撰德，辩是与非，则非其中爻，莫之备矣。

故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御也；由本以观之，义虽博，则知可以一名举也。

由此可知，所谓的“一卦所由之主”，实可为“中爻”、“五阴一阳之阳爻”、“五阳一阴之阴爻”、“卦名”、“内外卦二体”、“阴阳消长”等明之，绝非只限于主爻或二体之说。何况林丽真先生由对《周易注》的实际的分析中，亦指出明文标示卦主者，仅三十二处，而且亦有不遵“中爻”、“五阴一阳之阳爻”、“五阳一阴之阴爻”、“上下卦中，众阴或众阳之主”等原则者。^②所以如果能放弃对“主爻才能统一卦之义”的执著，那么回到王弼《明象》之中，可知卦之所由，大抵皆是由彖辞的提示而来，《明象》言：

品制万变，宗主存焉；象之所，尚斯为盛矣。繁而不忧乱，变而不忧惑，约以存博，简以济众，其唯象乎！乱而不能惑，变而不能渝，非天下之至蹟，其孰能与于此！故观象以斯，义可见矣。

凡此皆在说明“卦之所由”在于彖辞的启示上，而不在于主爻上。以屯卦为例：屯，上坎下震，雷在水下，雷表动，而水表险陷，表示屯卦具一独特的情境，这一情境的本质之德为“艰屯”。彖辞言：“屯，刚柔始交而难生。动乎险中，大亨，贞”。“刚柔始交而难生”，为彖辞对此一情境的判断，表示事物处于一“始于险难”的状态。这一“始于险难”即是屯卦之宗主，所有爻的变化都必须在这一“始于险难”的情形下来考虑。王弼注云：“始于险难，至于大亨，而后全正”，由险难而大亨，以致于全正，这即指一卦的变动皆由于对“始于险难”的应对，而其后之所以能大亨全正，是由于屯卦的主爻——初九，《略例下》云：“初体阳爻，处居下，应民所求，合其所望，故大得民也”。卦之德虽为屯艰，而其整体的情势是“始难”，故有初始不可动、不可进之象。屯卦之初爻为九，九为阳，阳在初位为潜

藏之象，合于不可以进的要求，因此而有好的发展趋向。王弼注文于此有详尽的说明：

处屯之初，动则难生。不可以进，故磐桓也。处此时也，其利安在？不唯居贞、建侯乎。夫息乱以静，守静以侯，安民在正，弘正在谦。屯难之世，阴求于阳，弱求于强，民思其主之时也。初处其首，而又下焉，爻备斯义，宜其得民也。

从爻象上看，整体的动向是所谓的“阴求于阳”，事件中的人物又得其谦下之位，符合始难不可进的整体情境；又初爻的持守之道是“息乱以静，守静以侯，安民在正，弘正在谦”，合于“民思其主”的基本动向，以及“始于险难”的艰屯情境；所以其后乃大能大亨全正。在此一例中可以知道：卦爻的动静出入，仍应以彖辞所示的卦体之德为主，来做通盘的考虑，所以卦体之德实为一卦变化之宗主。

2. 爻的变化

卦所表示的为一事物之始终，为一时间历程，为一具体情境。此具体情境之大体如何，即一卦之卦德（卦义）。此具体之情境为否为泰，为大为小，或者为吉为凶，为一存在之事实。人在此具体情境中居何地位，应如何变动，则为爻所表示。乾卦《文言》注云：

以爻为人，以位为时，人不妄动，则时皆可知也。

《明爻通变》亦说：

卦以存时；爻以示变。

即说明卦、爻之间这一密不可分的关系。而爻既展现为一时间上的变化，其变化的根源来自于“情伪”，《明爻通变》说：

夫爻者，何也？言乎变者也。变者何也？情伪之所为也。

所谓“情伪”是指“事物对外界的感应、欲求与动作”，^②这一感应、欲求、动作，随着时间及各种条件的不同而有复杂的变动，所以

不是以算术可以求得的，其合散屈伸与外在形貌也没有相应的迹象。但是情伪的变化虽是“巧历不能定其算数，圣明不能为之典要，法制所不能齐，度量所不能均”，王弼认为仍能从爻象上去识其情、明其趣。之所以能如此的原因有二：第一是爻本身的体性；爻象的阴阳，异性之间有相应相求的体性，而这一相感相应，特别表现在二爻相远的情况。《略例下》言：

凡阴阳者相求之物也，近而不相得者，志各有所存也。故凡阴阳二爻，率相比而无应，则近而不相得；有应，则虽远而相得。

即说明这一《周易》传统下的阴阳质性，有远而相应相得的情伪之动。另一个可以掌握爻之变化者则是爻位，即爻所处之情境，这是相对于爻之体性的客观条件。《辩位》言：

位者，列贵贱之地，待才用之宅也。爻者，守位分之任，应贵贱之序者也。位有尊卑，爻有阴阳。尊者阳之所处；卑者阴之所履也，故以尊为阳位，阴为阴位。

爻之所处既有尊卑之别，如阴阳处非其位，则其必变可知。故由此阴阳质性、尊卑异位之基本原则，就可以“睽而知其类，异而知其通”，掌握“情伪相感，远近相追；爱恶相攻，屈伸相推；见情者获，直往则违”等等的变化，则可以由卦爻之中得到启示。

爻的情伪之变虽可原则的掌握，但情伪之动亦非单纯而规律的，《明爻通变》所谓的：

二女虽相违，而刚柔合体，可共事一夫；投戈散地，则六亲离散；同舟而济，则胡越同心。

此则可见物之情伪有多类，一切异类之物，异类之情伪亦可互通互变。至于何时可通可变？则必须依“卦时”所显示的情境而论。上段引文中，“刚柔合体”、“投戈散地”、“同舟而济”皆表示一具体的情境；在此情境下，爻的主观质性，即会因客观时位影响，而有所改变。

3. 卦爻的时间意义及变化徵象

《明卦适变通爻》言：

夫卦者，时也；爻者，适时之变也。

王弼认为卦具有间意义，一卦就代表一事物的时间阶段（卦时）。而这个时间阶段是由某种具体情境来表示的，这一具体情境即前文所说的卦义（德）。在一卦之中，六爻所代表的是一时间系列下的变化。爻位之由初到上，具有时间性质，这在《易》的经文中已明白的揭示，而在《周易略例》中，王弼更加强调这一时间的性质，除了在卦爻辞的注解上时时标举“（某）卦之时大矣哉！”、“（某）卦之时义大矣哉！”及“（某）卦之时用大矣哉！”外，^②并提出“初上无位之论”，以强调一卦为一情境中的时间历程。《辩位》言“初上是事之始终”云：

初上者，体之终始，事之先后也，故位无当分，事无常所，非可以阴阳定也。尊卑有常序，终始无常主。

依此可以将一卦由初爻到上爻视为一时间系列的次序展开。事物在这一时间的始终之中，有一先后的变动关系。在一卦时间展开中，六爻的动静进退，必须依卦义所启示的具体情境来决定。由于六爻所代表的是一时间系列下的变化，所以在时间不断地推移之下，各种情境随着时间的推移会有所转变。如此，人们的因应之道也就要适时的调整，如果调整不当，一时之吉，可能转变而为凶；只要适变得宜，则一时的凶吝，也可转为大用。而如何适时而动呢？《明爻适变通爻》以为要掌握“应”、“位”、“乘承”、“远近”、“内外”、“初上”等六种征象。

一卦之中，爻因阴阳质性、尊卑异位所产生的种种变化，可以启示各种的征象，《明卦适变通爻》以“应”、“位”、“乘承”、“远近”、“内外”、“初上”等六种征象，来做概括的说明。“应”是指异性事物之间质性相通，彼此相感相求的征象。“位”是事物所处的时、地是

否得势的征象。“承乘”是事物因地位的高、下、贵、贱、彼此相逆、相顺的征象。“远近”是相关的事物因距离而影响安危的征象。“内外”是人物出任或隐退的征象。“初上”是事件开始或终结的征象。玩《易》者只要把握这六种征象，配合卦名之德，卦时之动静，即可不犯吉凶而动静适时。如丰卦的卦德是“尚于光显，宣阳发畅”，则其统一卦者即是“光大”或是“恶暗”，在此一情境中《卦略》说：“爻皆以居阳位而不应于阴为美”。盖在一般原则下，阳爻以应于阴爻为美，但由于统丰卦者为“光大”，在“光大”这一卦体之德下，阳爻得以不应于阴为美，可见爻变仍需在卦时的整体情境中来考虑。

细而论之，就一爻所处之情境而言，只要得其同志之应者，“虽远而可以动”，^⑩这是因为得“应”则有奥援，所以虽动而可以无咎。得其爻时者，“虽险而可以处”，险难原宜避而不宜处，然得时，则可以处，是以爻的变化，仍应在整个具体情境下来考虑。

一爻之时位有“远应”、“处时”之象；而二爻之间，依各爻之阴、阳、贵、贱则有承乘之关系，乘承之关系又有据、附、御之别。“得所据则弱而不惧于敌”；“得所据”乃指一爻占有邻爻而以之为凭借，得其凭借则可以救弱之失，故能不惧于敌。“得所附则忧而不惧于乱”；“得所附”乃指一爻顺从邻爻而以之为依系，因为有所顺附，所以虽忧而不惧。“得所御则柔而不忧于断”，^⑪“得所御”之御为驾御之意，指以柔乘刚，御之刚爻，以柔御刚则能治物服人，柔弱而不忧于断制。^⑫此外，配合远爻之是否相应，可以知险难或者平易。观爻位于内卦或外卦，可知其出进或者退处。而初爻与上爻是事物的始终之象，始终不但代表一时间的历程，在这时间的过程中，始终先后的动止行退常是互为呼应的。始而应其时，则身虽后而敢为先；行为的终极目标明确，则不受到眼前事物争竞、纷扰之影响。

总括以上诸种爻与爻间所形成的种种征象，由于二爻相远，主要的取象在于“应不应”；而二爻相近，则取象在于“乘承”。“初上”的取象亦依“应”及“内外”而论，所以它们的型态大约不出“应”、

“位”、“乘承”、“内外”等四种，而在这四种型态中可以看出事物的“变动”、“安危”、“顺逆”“出处”，由此可以掌握事物演变的吉凶动静。

四、《周易注》中的“理”

王弼反归《易传》的注《易》之道，在结构上藉由《易传》中的时、位观念，将卦视为一时间的阶段，在这一时间的阶段中，爻为时间系列的发展。卦、爻的时位，可视为一不可改变的客观条件。而相对于客观条件者，如阴阳、刚柔等爻本身的体性则为主观条件。《易传》的作者，大致认为卦爻的变化是取决于上述的主观与客观两条件，特别是客观条件在论断时具有优先性。主观条件下的应与不应、得位与否，以及乘承诸关系，都必须在卦时的考虑下方有意义。如上节中所举的丰卦之例，丰卦中“刚健为德”的阳爻得以“不应阴为美”，这说明主观原则仍须统贯于客观原则之下。同理，《卦略》所举大壮卦、大过卦、履等卦，亦有如此的情形。经由主、客观原则，使卦爻的结构呈现一事物有机而完整的发展过程；在这一过程中，主体只要能顺随卦爻的启示，则有吉利的结果。这一重视主体活动的解《易》之道，看似具有强烈的价值意义，但实际上却缺乏“主体自由”的概念，因为主体应行的“正确”方向，实际上已经被“时”、“位”以及“应不应”、“得不得位”“乘承”等条件所限定。主体不因孟子“义利之辨”的“义”来决定其进退，而是依所谓的“理”来决定。王弼注解卦初六《象传》言：“义犹理也”，即是以“理”为行为之“宜”，以“理”来做为行事的指导。王弼既如此的重视“理”，然其所说的“理”之内容究竟为何？一般的讨论者都会牵合于王弼的《老子注》来做说解，以为此“理”即是“本”，即是“一”。为了说明“理”为“一”《明象》中的二段话常常被引为论证：

夫众不能治众，治众者至寡者也。夫动不能制动，制天下

之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也。动之所以得咸运者，原必无二也。

物无妄然，必由其理。统之有宗会之有元，故繁而不乱，众而不惑。故六爻相错，可举一以明也；刚柔相乘，可立主以定也。

以“一”为“理”，并以此为“统卦之主”，关于此说之可斟酌处，前文已有所论述，在此不赘。而在《周易注》中，王弼所论的“理”，始终是在卦爻的形式结构下所谈的。如果要将《老子注》中所论的“本理”套用在《周易注》中，那么《周易例略》中所论解《易》的诸原则，在“以无为用”，“守母存子”之下，都将可废弃不用。所以在卦爻的结构中，事物以一时系列的展开，应是属于有形有象的“有境”，在这有境中是有“理”可说的，而此“理”到底为何？唐君毅先生以为此“理”即是“众之向寡、多之向少、繁之向简”本身，唐先生曾举郭象《庄子注·德充符》“物无妄然，皆天地之会、至理所趋”，来说明此“理”即一“趣会”，以为“唯此一趣会，是成一物；亦成一变动、或一事。此变动或事，即是易”。^⑧唐先生之说是颇有启发的，其说一方面避免此“理”成为限定的结构之理，另一方面又不以此“理”仅为一虚悬的形上本源。不但说明事物之变有一趣会，并且说明《易》之能规模万事万物，皆在于此一“趣会”上。“趣会”所表现的可视为一“动向”，这一动向之向“寡”、向“简”、向“少”，寡、简、少只有一形式的意义而无实际的内容，它不指为一形上之体或者律则，也不指为事物之分理。

王弼《乾象》注云：

天也者，形之名也；健也者，用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保无亏，为物之首，统之者，岂非至健哉！大明乎终始之道，故六位不失其时而成。升降无常，随时而用。处则乘潜龙，出则乘飞龙，故曰“时乘六龙”也。乘变化而御大器。静专动直，不失大和，岂非正性命之情者邪？

言“健”为“用天之形”，亦即指“健”为天之形之上的一层面，我们何以知此“用天之健”？在于天之不断流形，而永保无亏之中，因为有形无亏之表现而知此“健”者。这段注文一方面说明“健”为“大用之行而无体”。一方面说明此“健”非虚静之形上本源，而是一始终变化之“常”。此“常”为“变”为“化”，故落于形体、事物中，则为“无常”。故君子执此变化之常（乘变化）则可于升降化于“无常”之中，随时而用。此即是不执于回定之事理，而能顺随变化，得其大用。

以损益二卦为例，王弼对二卦之彖辞所做的注解如下：

（损）艮为阳，兑为阴，凡阴顺于阳者也。阳止于上，阴说而顺，损下益上，上行之义也。

（益）震，阳也；巽，阴也。巽非违震者，处上而巽，不违于下，损上益下之谓也。

在这二卦中，王弼以卦的上下二卦说明其卦体之义。损是减损下者去增益上者，因此可见动的趋向是自下而上的。而在益卦，动的趋向则恰好相反，王弼如此的说解，则是将每一卦视为不同的“动”，在不同的动之中，有不同的“理”，而这产生不同的动，其优先的条件是由于“时”异的缘故。王弼在损卦的爻辞注曰：

损之为道，损下益上，损刚益柔，以应其时者也。居于下极，损刚奉柔则不可以逸；处损之时则不可以盈。（初九爻辞）

初九已损刚以顺柔，九二履中，而复损已以益柔，则剥道存焉，故不可以谄往，而利贞也。（九二爻辞）

在初九爻辞注中，王弼说“损上益下”是为了“应时”，其态度明显的以为损益并非出于刚柔的本性，而是由于“时”在客观情势上的需要。而且王弼在损卦的彖辞注亦云：

自然之质各定其分，短者不为不足，长者不为有馀，损益何加焉？非道之常，故必与时偕行也。

王弼以为物的体质虽有长短之定分，但长短自得其分无可比

较,并没有足不足的问题,所以损与益不是改变事物已有的特质,而是对事物当时的处境加以改善。而王弼这一对事物的体质观,与其对爻之特质看法是相近的。不管就爻或者事物而言,它们起初都没有特定的形质或形迹等“有形之用”,有形之用必须在一特定的时空情境中,有了某一趋势动向之后,才能呈显的。换言之,爻体并不一定要如何动,同是异体之“应”因卦时爻时之不同,亦可能有吉凶等不同的结果。所以爻的特质与其说它的本性阴阳如何,无宁是就它如何相应于当时的情境而动。如此分解之下,可以顺解《明卦适变通爻》所说的:“卦者,时也;爻者,适时之变也”的意义,也了解《明彖》所言的“治众”“制动”者,应指卦之时义而言。

五、言象意说与六十四卦卦爻之关系及其意义

《周易略例》所论的注《易》原则,应即在于说明事物在一特定的时空情境,所可能产生的变化。换言之《周易注》的目的不在指出一形上的根据,或者经由“反本”便可以治未御众。而是在于说明形下的事物如何的变化,并且藉由“卦体之所由”的说法,指出在这变化系列有一共同的趣向,玩《易》者于此所必须优先考虑的是:掌握彖辞所启示的卦义、卦德。如此,才可原则的把握变化的动向,而做出正确的判断。

在上述的卦爻结构中,“有境”的时空情境,如何有其基本的动向可寻?假如以“体用关系”来了解王弼理论中的道与现象,那么此“趣会”将不可得。但是回到《明象》所说的“意”生“象”,“象”生“言”的关系中,则能圆融其说。“无形”之“意”以下——“有形”的“象”及“言”,有一时间的连续性质。这一连续的历程,说明有形的“象”、“言”为“无形”的“意”所呈显的内容。如此,“言”、“象”的结构及内容实本就内在于“意”之中。另一方面“言”、“象”虽有呈显及解蔽“意”的功用,但在言说的当时,受到言、意自身在意义上的拘限,

也容易因误解而隐蔽了“意”，所以“言”、“象”对“意”而言，仍是不尽的；因此，“尽意”不经由“忘”在类比思考上的跳跃是不可能的。这一“意象言”的形式结构，同时也可以用来解释卦爻的结构。

《周易注》中，由卦、爻的结构所显现的关系之纲已含于卦之“卦义”中。换言之，卦、爻在结构上的意义是由“卦义”所决定的。而我们之所以能理解“卦义”所启示的种种，是经由“卦义”之下所呈显的“卦、爻”；这一形式就有如在“言象意说”中，“意生象”，“象生言”一般。“意”藉“言、象”呈显自身，而“得意”亦需经由“言、象”；同理，由卦、爻所形成的关系之网中，可以解蔽“卦义”、“卦德”所表示的一个动向，使得“卦体之德”得以在隐蔽之中冒出来成为它自己。

六十四卦中，一卦自有一“意”，然而此“意”仍非“形上之意”，前文已说明，一卦之为“事之终始”，仍在于“有境”，仍为形下之器。但六十四卦之范围天地，经过类比的跳跃过程则可进于“形上之意”。故王弼以“言象意”之说，解圣人之“意”，不但可说明一卦之“意”，并可说明六十四卦的“形上之意”。就“言象意说”之指实为一卦的“卦爻辞”（言）、“卦爻象”（象）、“圣人之意”而言，是可以成立的；而就其指为“六十四卦的经文注解”（言）、“六十四卦之卦象”（象）、“天地之意”而言，也是可以成立的。由“一卦”而可进至“六十四卦”而后“天地之意”，这一层转而上之可能，可由王弼“论初上无位”说中建立，《辩位》中王弼言“初上无位”的理由是：

初上者，体之始终，事之先后也。故位无常分，事无常所，非可以阴阳定也。尊卑有常序，始终无常主。

以为事物于始终之时，不可言尊卑之位，唐君毅先生对于此段注文有极好的理解，他说：“此所表示者，乃是事物之始生，其位尚未定；其终则化为他物，而亦自变其位。事物为有，其始在由无至有之际，其终在由有至无之际；则其位皆在有无隐显之交，而无定位”。在事物之始，其迹用未定；事物之终，因转为他物，其迹用亦未定。所以当我看到迹用之时，“一卦之意”已转变而非原意，而“此

意”(此卦)与“彼意”(彼卦)之间又存有一未知的关联,故于转变之际,如果拘执于“此意”(此卦)之时位,则无法进得“彼意”(彼卦),所以“初上无位”说可视同于“言象意说”中的“忘”。扩而言之,要得六十四卦范围天地的“意”之变动、趣会,则必须“忘”诸卦之“卦意”,将六十四卦类比为“一天地之趣会”而后才有可能。在此形式下,诸“卦意”亦可视为“形上之意”落实“形下”的呈现。

由以上的分析可知,言、象、意之说实可视为王弼理论建构的论述方式,《周易注》及《周易略例》都是此一论述方法下的具体成果;而此一论述方式不但标举了魏晋《易》学的特殊性,便使得易义理一派有了新的生命。

注释:

- ① 四个主题的分类参见林丽真先生《魏晋清谈主题之研究》第三章,页七十九至一二六。
- ② 提到锺会论“易无互体”者有《魏志·锺会传》、《魏志·荀彧传》引《晋阳秋》及《晋书·荀彧传》。
- ③ 《谿别传》载管谿为人:“体性宽大,多所含受;憎己不仇,爱己不褒,每欲以德报怨。常谓:‘忠孝信义,人之根本,不可不厚;廉介细直,士之浮饰,不足为务……其事父母孝,笃兄弟,顺爱士友,皆仁和中发,终无所阙。臧否之士,晚亦服焉。’”
- ④ 《谿别传》载管谿年十五时与单子春论《易》之事,谿言:“始读诗论《易》本,学问微浅,未能上引圣人之道,陈秦汉之事,但欲论金木水火土鬼神之情耳。”子春曰:“此最难者,而卿以为《易》邪?”
- ⑤ 《谿别传》载管谿与石苞论隐形之事:
苞曰:“目见阴阳之理,不过于君,君何以不隐?”谿曰:“……仆自欲正身以明道,直己以亲义,见数不以为异,知术不以为奇,夙夜研几,孳孳温故,而素隐行怪,未暇斯务也。”
- ⑥ 《谿别传》说管谿:“年八九岁,便喜仰视星辰,得人辄问其名,夜不肯寐。父母常禁之,犹不可止”。管谿曾从学于义博,读《易》数十日后,

即能“言难逾师”；又学仰观之事，“三十日中，通夜不卧”，“学未一年，义博反从谖问《易》及天文事要”。曾语义博云：“君但相语垆落处所耳，至于推运会，论灾异，自当出吾天分。”可见其聪慧早发，自然天授。

- ⑦ 《谖别传》载王基从管谖学易终不可得。基曰：“始闻君，言如何可得，终以皆乱，此自天授，非人力也。”

- ⑧ 《谖别传》言管谖无书传世，引其弟管辰之言：

辰叙曰：“夫晋魏之世，见谖道术神妙，占候无错，以为有隐书及象甲之数。辰每观谖书传，惟有《易林》、《风角》及《鸟鸣》、《仰观星》书三十余卷，世所共有……其亡没之际，好奇不哀丧者，盗谖书，惟余《易林》、《风角》及《鸟鸣》书还耳。夫数术有百数十家，其书有数千卷，书不少也。然世鲜名人，皆由无才，不由无书耳。”

- ⑨ 《谖别传》载管谖之意见，言：“…然谖以为注《易》之急，急于水火；水火之难，登时之验。《易》之清浊，延于万代，不可不先定其神而后垂明思也。自旦至今，听采圣论，未有《易》之一分，《易》安可注也？谖不解古之圣人，何以处一乾位于西北，坤位于西南？夫乾坤者天地之象，然天地至大，为神明君父，覆载万物，生长无首，何以安处二位与六卦同列？《乾》之《象彖》曰：“大哉乾元，万物资始，乃统天”。夫统者，属也，尊莫大焉，何由有别位也？”（谖）曰：“夫乾坤者，易之祖宗，变化之根源，今明府论清浊者有疑，疑者无神，恐非注《易》之符也。”

- ⑩ 《谖别传》载：“裴冀州、何、邓二尚书及乡里刘太常（依裴松之注，所指为刘寔）颍川兄弟（刘寔弟智），以谖禀受天才，明阴阳之道，吉凶之情，一得其源，遂涉其流，亦不为难，常归服之。谖自言与此五君共语使人精神清发，昏不暇寐。自此以下，殆白日欲寝矣。”

- ⑪ 管谖答乃太原之问有言：“夫万物之化，无有常形，人之变异，无有常体，或大或小，或小或大，固无优劣。夫万物之化，一例之道也。”

- ⑫ 《谖别传》载管谖与石苞论隐形之事有言：“……今逃日月者必阴阳之数，阴阳之数通于万类，鸟兽犹化，况于人乎。夫得数者妙，得神者灵，非徒生者有验，死亦有徵……”

- ⑬ 王弼的《论语释疑·阳货》云：“不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流荡失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。”

情近性者，何妨是有欲。若逐欲迁，故云远也；若欲而不迁，故曰近。但近性者正，而即性非正；虽即性非正，而能使之正。譬如近火者热，而即火非热，虽即火非热，而能使之热。能使之热者何？气也、热也。能使之正者何？仪也、静也。又知其有浓薄者……今云近者，有同有异，取其共是。无善无恶则同也，有浓有薄则异也，虽异而未相远，故曰近也。”心不流荡失真，使情近性而得其正，此是“性其情”。而性之所以能“使情正”王弼以为是性的“仪、静”使之然。由性之“静”而又能“使情正”，能“欲而不迁”，这说明“性”与“道”的“生化万物而不为主，使万物各适其所”，其间有一形式上的类似。

⑭ 《魏志·管辂传》注引《辂别传》曾载王基从学管辂之事：“（王基）从辂学易推论天文，辂每开变化之象，寅吉凶之兆，未尝不纤微委曲尽其精神。基始闻君言如何可得，终以皆乱。此自天授非也，于是藏周易绝思虑，不复学卜筮之事”。

⑮ 见《魏晋玄学论稿》一书。

⑯ 牟宗三先生以为：“客观地说，一治多，静治动。主观地说，能至寡而应乎一者治多，能至静而贞乎一者治动。客观的地说是从“理”说。主观地说，是从体现“一”之人说，此一是本是静，是宗是元。一能治多，亦能成多”。参《才性与玄理》第四章第一节，页一〇〇至一〇三。

⑰ 理在王弼《周易注》中出现九次，分别是：

乾卦注“乾元用九，则天下治也”：“夫能全用刚直，放远善柔，非天下之至理，未之能也。故乾元用九，则天下治也。夫识物之动，则其所以然之理，皆可知也。”坤卦注“六五黄裳元吉”：“夫体无刚健，而能极物之情，通理者也。以柔顺之德，处于盛位，任夫文理者也。”

讼卦注“九四，复即命，渝安贞，吉”：“若能反从本理，变前之命，安贞不犯。不失其道，为仁由已，故吉从之。”

豫卦注“六二，介于石，不终日，贞吉”：“明祸福之所生，故不苟说。辩必然之理故不改其操，介如石焉，不终日明矣。”

噬嗑注“九四，噬乾肺，得金矢，利艰贞，吉”：“噬乾肺而得刚直，可以利于难贞之吉，未足以尽通理之道”。

睽卦注《大象》“睽，君子以同而异”：“同于通理，异于职事”。解卦注初六《象传》“刚柔之际，义无咎也”：“或有过咎，非其理也，义犹

理也。夬卦注初九《象传》：“不胜而往，咎也。”：“不胜之理，在往前也。”丰卦注《大象》：“丰，君子以折狱致刑”：“文明以动不失情理也。”

以上九见之“理”，庄耀郎先生以为除“文理”、“情理”、“义犹理也”外，皆指根本义，最高义，此理既可以上通于理之极而为超越之理，以之作为万物实现之根据，亦可以下属就事物本身而说形构之理。见庄氏著《王弼玄学》页二九〇至二九三。师范大学国文研究所八十学年度博士论文。

- ⑮ 参《才性与玄理》页一〇九。
- ⑯ 此说见庄耀郎先生《王弼玄学》页二三九，师范大学国文研究所八十学年度博士论文。
- ⑰ 林丽真先生《王弼及其易学》，页七五至页八九，台大文史丛刊之四十七，1977年2月出版。
- ⑱ 此采用载琰璋先生之意见：“…王弼认为爻是来展示变化的情形的。所谓变化是事物对外界的感应、欲求与动作所造成的。”参《王弼易学中的玄思》，中央研究院文哲研究所集刊创刊号，页二〇八年，1991年3月。
- ⑲ 《周易注》中标举“(某)卦之时大矣哉！”者，见于颐、大过、解、革等四卦。而言“(某)卦之时义大矣哉！”者，见于豫、随、遁、姤、旅等五卦。又言“(某)卦之时用大矣哉！”者，见于坎、睽、蹇三卦，这三组句式各有不同的意义，说可参见注三二引文，页二〇五至二〇七。
- ⑳ 上述所牵的应、位、乘承、远近、内外、初上等六种征象乃为原则之宣示，在实际应用时，王弼似有较宽泛的解释，《明卦适变通爻》言：“应者，同志之象也。”，“应”之所指包含了“同志”在内。相应固为二爻同志之表现，然而同志未必仅指相应而言。只要二爻或数爻可以和同相与，不论相近与否，比近与否，旨皆可称为同志、合志、得志、通其志或志在某爻等。参林丽真先生《王弼及其易学》，页一三九至一四一，台大文史丛刊之四十七，1977年2月。
- ㉑ “乘承”与“据附”，皆就相异而比近之爻而说。一般而言“乘承”有奉上或御下之意；而“据附”则有依凭或比附之义。就形式上言，“据”之弹性较大，如晋卦九四注有：“下据三阴”之例，此外又有“牵”、“系”之名，其义与“附”相近，以上诸例可参考注三四引书第八章。

- ②⑤ 本文对于“柔而不忧于断者，得所御也”之解参考注廿六引书，页三三九。
- ②⑥ 见唐氏著《中国哲学原论·原道篇》第八章，页三三六，学生书局，1986年全集校订版。



王夫之的易学哲学初探

〔韩〕金珍根

《易》是王夫之哲学的出发点。他通过《易》奠定了其哲学的基础。并在经济上、道学上确立了总结宋明时期易学哲学的系统。这样在他的学问中，易学哲学占据的地位是很大的。换句话说，可以说不研究王夫之的易学哲学就不能提示出其哲学在哲学史上的地位。

还有值得注意的是他的易学哲学是中国易学哲学史上最整合于易学体系的。即是说，对于《易经》和《易传》提示出完整的解释体系。这也就是历代易学者们所企图的、所希望的。但说实话，虽然他们自负于自己在易学哲学上获得的成就，但结果总是事与愿违，都不太整合于体系。因为他们经常露出些学问上的缺点。王夫之同他们不一样，提出关于易学体系的最完整的、最完善的、最整合的一个易学哲学。

本人想在这篇文章中论述的是王夫之这样的易学哲学。这不是完备的文章。只是以本体论和他力动的世界观为中心的一个初步探索，以就教于学界。

一、王夫之的“易”观

王夫之认为“易”象征着天道流行的现实世界。并且还认为

“易”的基准是天地的理数(《内传》卷六:“易之象数,天地之法象也。”“天道之流行于事物者,卦象备着。而其当然之理,皆显于所画之象……卦之所自划于着之所用,皆准于天地之理数。”),“易”的六位中包括了变化着的现实世界。这种“易”穷尽了天下的至极,精至而细密地表达了它的意味(《内传》卷五:“易于六位之中,备其各成之变化。既鼓既运既成,则由是以变化无方,以生五十六卦。皆此至足之健顺不容已于摩荡者为之也。此周易之穷理达化,所以极其至,而立义精也。”)。换句话说,在天之化、在天之理都是“易”存在的根据,但天道的流行并不是由“易”而引起的。因此,他说“天地自然之变,发现于物理人情者,六十四卦略备矣。”(《内传》卷六,《说卦传》)

关于道和象,象和《易》的关系,他如下阐述:

天下无象外之道,何也?有外则相与为两,即甚亲而亦如父之于子也。无外则相与为一,虽有异名,而亦若耳目之于聪明也……不曰‘道生象而各自为体,道逝而象留,然则象外无道。欲详道而略象,奚可哉?’

这就适合了他“道器不离”的本体论,同时,这个例子又很好地反映了象是不能离开道而存在的。就是说,易的六十四卦象征了天道的流行。他按照自己这样的观点来批判虞翻和王弼。他们俩各自把象搞得太繁杂或者企图抹杀掉《象》。王夫之指出:

汉儒泥象,多取附会。流及于虞翻,而约象互体,半象变爻,曲以成物者,繁杂琐屈,不可胜纪。王弼反其道而概废之,曰“得象而忘言得意而忘象”……象即易也,何居乎以为兔之蹄鱼之筌也?(《外传》卷六)。

他综合阐述了对易的见解:

大略,以乾坤并建为宗,错综合一为象。象爻一致,四圣一揆为释,占学一理。得失吉凶一道为义。占义不占利。劝戒君子不渎告小人为用。畏文周孔子之正训,辟京房陈搏日者黄冠

之图说为防(《周易内传》发例)。

以上是表明了他写《周易内传》时的立场。但同时也阐明了易的要谛、意义以及训诫。在这里尤其引起注意的是他把学易和占易看成是一理的观点。这也就是他批判朱子易观的基本立场,也是从根本上表明自己易观的行举。正如前面所谈到的,他认为易穷尽了天道的流行,并象征着它,所以可以通过易来把握天道。因此,他说占和学是一理:

子曰“学易可以无大过(《论语·述而》)”,亦略见于此矣。极天人之理,尽性命之蕴,而著之于庸言庸行之闲,无所不用其极矣……圣人作易,俾学圣者,引伸尽致,以为修己治人之龟鉴,非徒为筮者示吉凶,亦可见矣(《内传》卷六)。

在这种易观的基础上,他解释了易理,并从与现实世界完全一致的方面找到根据。因此,通过易理的解释,可以追究王夫之本体论的另一面。

但是,我想在这里先明确一下一个前提。那就是,他认为虽然现实世界是由于天道而生成变化的、不断力动的过程,可是那个过程并不是为人所知把握的线形的、时间顺序的循环(lineal and temporal sequency)。我们可以把这个前提适用于王夫之关于易的三个观点。第一,他认为《序卦传》并不是孔子的著作。因为,《序卦传》基于“相因”、“相成”、“相反”的逻辑来讨论《易》六十四卦的顺序,好象前后卦之间存在线形顺序似的。^①第二,如果说《易》的象象征着天道的流行,那么对于一个卦的线形顺序,即在于一个卦的六个爻之间不能说有始和终的顺序。《彖辞》说明一个卦的全体,它是全时总体合一的“体”,而各爻辞是它的“用”,只是对时位的表达而已。这就是彖爻一致。在这里即使六爻的得失吉凶复杂,不和彖辞一致,因为按照发动的时位(时空局限)来赋予了其意义,但是它们即使不同于彖辞,其意思自然是相通的。因此,他把一卦的六爻看成是线形的,时间循环的,如下说:

极则必反者，筮人以慰不得志于时者之佞词，何足以穷天地之藏，尽人物之变，贞君子之常乎……卦或有初而不必有终，不计其终，或有终而不必有初，不追其始。合浑沦之全体，以知变化之大用，斯得之矣（《发例》）。

第三，易的一卦通过十八变来取得六爻并成立。这是对于蓍策而言的。天道的流行并不是那么线形的时间顺序。《发例》：“以筮言之，则由三变以得一画，渐积至十八变而成卦。疑初为始而上为终。……如天之健，非渐以盛，而向于弱，地之顺，非驯习以至，而且将逆。”因此，邵康节用1（太极）→2（两仪）→4（四象）→8（八卦）→16→32→64（六十四卦）的图式来说明的加一倍法，给小孩子教相乘法则（相当于现在的等比数列）可能是很好的例子，但对天人的理数来说，一点也没有可取之处。而且，《易·系辞传》没有提到四画的十六卦或五画的三十二象。以这个为例，他说“不知‘易’但言‘四象生八卦，定吉凶，生大业’”。相反地，天地法象的自然和事物变通的定理并不能用这种图式方法来计算的（参见《周易稗疏》卷三）。

因此，关于“两仪生八卦”中的“生”，他说：“生者，非所生者为子，生之者为父之谓……生者，于上发生也，如上面生耳目口鼻，自然其赅具，分而言之谓之生耳。”（《周易稗疏》卷三）所以，太极和两仪、四象、八卦的关系是“太极即两仪，两仪即四象，四象即八卦，犹人面即耳目口鼻，特于其上所生而固有者，分言之，为两为四为八耳。”（《周易稗疏》卷三）

以上，明确地表现了王夫之不同于以往易学者的独特的特点。不用说，关于解易，王夫之以前的解释体系不一定是错误的。因为那种体系也具有它各自的特征，并且用这种体系来可以解释《易》。但按照王夫之的主张，他们的解释体系与其说反映出《易》象征天道流行的宗旨，倒不如说偏向于人伪的再构成。现实世界是阴阳消长屈伸、变动不居的世界。因此，可以说它带有凡人不易把握的不

可测的特征。可是，以往的易学者按照时间顺序来分析并排列“易”。他们解释“易”，好像天道的流行那么确实似的。所以，王夫之在上面列举的三个方面，采取了跟他们不同的立场。这一点正好符合于他把天道说成是神、诚等的表达。

那么，他所说的跟天道的流行一致的画卦的过程是什么样子的呢？他认为，象征天道、地道和人道的天、地、人三才象征着三画卦，然后因而重之各画获得六画卦的六十四卦。他说：

伏羲之始画卦也，三画而八卦成，及其参两而重之，阴阳交错，分贞悔。卦之象，以合于一，而率非故（《内传》卷二）。

因而重之者，因八卦之体，仍而不改。每画演而为二，以具阴阳刚柔仁义之道也（《内传》卷六）。

就是说，关于这个过程，不可能说是按照线形的时间顺序从太极导出六画的六十四卦。在这里，六十四卦中象征地、人、天的初、三、五爻位象征着阳；而把它们因而重之得来的二、四、六爻位象征着阴。他在这里进一步地阐明即使六爻各自的位置已经固定下来了，但那些爻位不是总是持有一成不变的意义。就是说因为天道流行的现象世界是极其多种多样的。所以，不能把象征现象世界的多样化的六十四卦各爻看成是带有固定不变的意义。比如说，初、二爻象征着地，三、四爻象征着人，五、上爻象征着天；内三爻象征着贞，外三爻象征着悔。话是可以这么说的。但五爻不是总是意味着君，还有初、上爻位有的时候也具有主的意义。因此，他说“刚柔之周流，而乘权各异也。”又说：“六虚者，六位也。谓之虚者，位虽设，而无可据之实。既而曰‘初二为地，三四为人，五上为天’，又可曰‘内三画为贞，外三画为悔’，五为君位，而有时非君，初上无位，而有时为主，因刚柔之周流，而乘权，各异也。上下阴阳之消长升降也，无常，则变动不可测矣。”（《内传》卷六）

这就说明了两个概念，即“周流六虚”和“不可为典要”。把现象世界大致分为两个部分的阴阳，它出入六爻位是又无常又不可测

的。这就是“周流六虚”。因此不可以一意地规定下来，这就是“不可为典要”。

在这种论旨之下，他关于京房的八宫六十四卦，邵雍的先天方图，蔡九峰的九九数图，如下批评：“天地间无有如此整齐也，唯人为所作，则有然耳。”关于这一点，他用一句话概括地说：“易往来之变，初无常度。故曰‘周流六虚’，‘不可为典要’。此卦变彼卦，不相因以为次序。乾坤次以屯蒙，屯蒙次以需讼，其变无端不可预测。使人不得以私意拟之，以机智防之而免于惧。”（《稗疏》卷三）

以上的论旨，对王夫之的天道论具有很重要的意义。而且可以说由此而看出王夫之关于易的见解。把这些用一句话概括出来，那就是因为现象世界是力动的多种多样的世界。因此不可能把易按照线形的或者是时间顺序来分析、公式化。他这么说的根据是“周流六虚”，“不可为典要”等概念。正是这一点就为王夫之的哲学包容多样性奠定了基础。那么下面我们来看一看王夫之到底是怎样说明这种“易”的。

二、世界二重的二元构造——乾坤并建

在王夫之的解易中，乾坤并建是最重要的观点。他关于这一点如下说：

《周易》乾坤并建，以统全易，阴阳之至足，健顺之至纯，太极本然之体也。而用行乎其闲矣，乾以易而知险，坤以简而知阻。阴阳不杂，自絪縕以成化，天下之物，天下之事，天下之情，得失吉凶，赅而存焉。（《内传》卷四）

这就是说，乾坤并建而成了全易的体和用。那么他这种观点的根据在于何处呢？这个问题，我们从他对《易·系辞上》“易有太极，是生两仪”的解释中可以看出。他认为“太极”是“阴阳之浑合者而已”，“阴阳之本体，絪縕相得，合同而化，充塞于两间。”他把这个

比喻成张载的“太极”，并认为太极可以表现为“和”、“诚”、“中”等人的德性。就是说各个体、用、数不一样的阴阳构成一个整体(identity)，充塞宇宙，迥别而不紊，并按照它们自己的恒度、规范来秩然地表达出阴阳各自自己的品德。这就成了太极的太和。像这种太极和阴阳的关系，他又用“主持”和“分剂”的关系道出来。他认为易通过“乾坤并建”、“六位交函、六十四卦之交象来反映并表达这种样像。所以他说，“‘易有太和’，言易之为书借有此理也。”而且对于“是生”，他用同样的看法来解释。即是说，作为阴阳之仪，六十四卦的奇偶就是至足浑沦之乾坤所笃降。

但他对于道和现象世界的关系，即体用的关系，按照连阴阳也不能看成是具体现象世界的观点，把它说成是本体。他指出：“‘阴阳与道为体。道建阴阳以居，相融相结而象生，相参相耦数立。’”(《外传》卷五)并且认为到了四象才具有时空上的局限性(“人得而著其象四者具矣。”，“四象成而变通，往来进退，之几著焉。”(《内传》卷五)。因此，可以把八卦、六十四卦看成是更具有时空局限性的现象世界的象征。但在那里不能脱离它们而设想的太极和阴阳的妙用总是衬托着他们。

上面所说的内容可以如下总结。就是说，太极和两仪(阴阳，乾坤)的关系就是主持和分剂的关系。这时，乾坤对四象、八卦、六十四卦就是本体的关系。当它的妙用具有时空局限性的时候才作为四象、八卦、六十四卦显出来。

因此，乾和坤没有规定为具有时空局限性的现象世界的一物。他如下说：

乾无当位不当位。天化无所不行，凡位皆其位也。”(《内传》卷一)

凡卦有取象于物理人事者，而乾坤独以德立名；尽天下之事物，无有象此纯阳纯阴者也(同上)。

故乾取用之德而不取道之象……天者象也。乾者德也。

是故不言天而言乾也(《外传》卷一)。

就是说,不能把乾坤规定为以时空局限性作为前提条件的当位和不当位,又不能从天下的事物当中取得纯阳纯阴的乾坤的象。但其余的六十二卦都能从天下事物当中取下了名字。这就是通时空性和局时空性之间的问题。天下(现象世界)的事和物都局限在时空之中,显现出多种多样的面貌。因此即使它们在量上有多大,也不可能是通时空的。相反,乾坤是通时空的。因此也只能用德来规定它。所以它有可能遍及于局时空性的现象世界的万有。因此他说:

凡物理之不齐,人事之至赜,皆天地健顺之德,所变通而生乾坤之良能。体物不遗而变之通之者,神明为之也(《内传》卷六)。

接下来,换句话说乾坤并建,又可以看成是:乾坤是本体、六十二卦是用的乾坤以及乾坤和六十二卦之间的体用关系。

这种乾和坤大致地分别了作为统体“一”的太极,太极就是乾坤的前提。并用主持和分剂来究明了它们之间的那种关系。因此,乾和坤不可能没有任何联系各自地把德性遍及于天下万有。换句话说,它们就是互相包容,把德性遍及于天下万有。他如下说:

独乾尚不足以始。而必并建以立其大宗,知能同功而成德业(《外传》卷五)。

阴阳二气,絪縕于宙合,融结于万汇。不相离不相胜,无有阳而无阴,有阴而无阳。无有地而无天,有天而无地。故《周易》并建乾坤,为诸卦之统宗,不孤立也(《内传》卷一)。

乾坤合用而乘乎不测,以迭相屈伸于彼此。其全用而成广大之生者,则为乾坤。乾不孤施,坤不独与……此二经者,并行而不悖者也(《外传》卷七)。

如上述三个引用文表达的内容一样,他在强调乾和坤必须并行,从而成为全易的本体。因此他关于《周易》体系中最先出现的乾

和坤卦问题,如下说:

此章言《周易》首建乾坤之旨,该尽乎全易之理,立天德王道之极,以明文王定易序之大义(《内传》卷五)。故方建乾而即建坤,以见阴阳之均备。故《周易》首乾坤而非首乾也(《外传》卷七)。

如上,王夫之的乾坤并建,最基本的前提是作为一种德的乾坤,它们相容并流行于天下的事物。像这样,把乾坤相容并流行,用“摩荡”表达出来。并认为由于具有健顺之德的乾坤的相摩相荡,才可以有了六十二卦的变易。他还认为这是天下不断的力动状,即尽亹亹、“乾之六阳,坤之六阴,健顺之德,具足于法象。故相摩相荡,成六十二卦之变易,以尽天下之亹亹。若阴阳不纯备乎乾坤,则六十二象之往来者何所从生邪?其何以见易乎?”(《张子正蒙注·太和》)因此在这里占据的是他力动的天道观。

如上所述,这里的乾坤和天下事物可以解释为体用的关系。作为健顺德的乾坤是通时空性的,所以它是纯的,也可以说成是“一实至足”的理。相反,对于局限在时空的天下事物来说,作为乾坤的杂有了多样性。但两者又是不可分割的不离关系,并且乾坤使天下之动贞。换句话说,这一点也可以这么理解:对于象征天下事物的六爻或六十二卦来说,由于时空的局限性,可以有多多样性。但把它用乾坤并健来统统一,也不违反二律背反。

如果王夫之的乾坤并建只停留在这个程度,严格地来说很难看出他的特点。因为如果把乾坤说成是阴阳的话,用阴阳来尽力解释天道,在某种意义上也可以认为是中国哲学一贯的努力。但王夫之主张乾坤并建的时候提出了很重要的补助概念,即隐和显(或者是幽明、向背、表里)。这就如实地说明了乾坤并建的所在,又可以看成是表现王夫之哲学独特性的概念。他如下说:

今夫七曜之推移,人之所见者半,其所不见者半。就其所见,则固以东为生,以西为没。而道无却行,方其西没,即所不

见者之西生矣。没者往也，生者来也。往者往于所来之舍，来者来于所往之墟。其可见者则以昏旦为期，兼其不可见者，则以子半午中为界。阴阳之成化于升降也亦然……人之所知者半，所不知者亦半（《外传》卷一）。

在这里可知、可见的是显、向、明、表；不可知、不可见的是隐、背、幽、里。这时，通常阳是动的、显露的；阴是静的隐藏的。但如果六阴发动乘权而行阳之道的話，也说阴是向的、阳是背的。因此，乾坤两者按照时空的不同都可成为隐、背、幽、里，或者是显、向、明、表。他又说：“凡言隐者，必实有之，而特未发耳……道之隐者，非无在也，空索去？”（《读四书大全说》卷二）所以他就自然而然地排斥了有无和生灭。

以上为内容的乾坤并建，适用于周子的太极图说的时候，他的独特性达到了极点。他说：

乾坤并建 《周易》之纲宗……周子之图准此而立。其第二图，阴阳互相交画之象，亦无已，而言其并著者如此尔。太极，大圆者也。图但象其一面而三阴三阳具焉，其所不能写于图中者，亦有三阴三阳，则六阴六阳具足矣。特图但显三画卦之象，而易之乾坤并建，则以显六画卦之理。乃能显者，爻之六阴六阳。而为十二所终不能显者。一卦之中，向者背者六幽六明，而位亦十二也。

十二者，象天十二次之位，为大圆之体。太极一浑，天之全体。见者半，隐者半，阴阳寓于其位。故谷转而恒见其六。乾明则坤处于幽，坤明则乾处于幽，《周易》并列之示不相离。实则一卦之向而乾坤皆在焉。非徒乾坤为然也。明为屯蒙，则幽为鼎革，无不然也（《周易内传发例》）。

以上如用象数方法，可以如下说明。把太极大致分为阴阳，这时如显里有阳的话隐里就有阴。同样的道理，在太极图第二图，在显里有三阴三阳而在不能用图表达的隐里有三阳三阴。并且在

《易》的卦中出现在显里的乾的隐处中有坤。而且在屯的隐处有鼎、在蒙的隐处有革。因此如果设定在六十四卦中,明和幽是同时存在的,那么六十四卦的全部都是以阳爻六和阴爻六构成的。这些在《周易》的体系中,归根结底等同于第一次出现的乾坤爻的总合。但是,如果把《周易》的六十四卦排成一行,然后再把各卦的隐显十二爻用阴阳爻来区分、排列的话,可以排成阴六爻和阳六爻的两行(成列)。这样,我们如想理解《易·系辞传》第十二章中的“乾坤,其易之缊邪!乾坤成列,而易立乎其中矣。乾坤毁,则无以见易,易不可见,则乾坤几乎息矣。”或第六章中“乾坤,其易之门邪!”的话,就有可能较确实地解释。以上就是乾坤并建的意思。在王夫之的本体论中强调这个乾坤并建的侧面,又称“二重的二元论(dual dualism)”。

王夫之这样的乾坤并建可以理解为他把他的动的天道观适用于解易。那么下面来看一下王夫之解易的时候,到底是具体用什么概念来说明天道的力动性。

三、世界的力动性——错综往来

上面论述的“乾坤并建”和在这里将要论述的“错综往来”在中国哲学史上并不是到了王夫之才第一次提出的。在他以前曾有过《文言》对坤上六爻辞的解释,还有过京房的飞伏说,及孔颖达的覆变说、来知德的错综说等。但王夫之融合诸说、把它做为一个完整的体系来提示。他把他所提示的“乾坤并建”、“错综往来”等只有他所具有的独特方面用完整的体系展现在我们面前。王夫之的天道的力动性是通过乾坤的时空占有的物化。他把天道的力动性用参伍、错综、往来等概念或者是通过前面所述的隐显等来说明。这些跟前面论述的“乾坤并建”说互成为表里的关系。参伍、错综本是出现在《易·系辞上传》的概念。但王夫之对这些进行了与以往易学

者全然不同的独到的解释。他如下说：

参者，以彼参此；伍者，相与为耦也。如阳参入于阴中，为坎，阴参入于阳中，为离，一阳参入于五阴之中，为师、比、谦、豫，二阳参入于四阴之中，为屯蒙之类，皆参也。阴阳各自为伍，为泰为否，二阴为伍，上承一阳，为艮，下乘一阳为震，二阳为伍，上载一阴为兑，下履一阴，为巽，及二阳连类，居四阴之中，为萃为升，二阴连类，居四阳之中，为大畜为无妄之类，皆伍也。错者炉金之械器，汰去其外，而发见其中者也。综者，系经之线，以机动之，一上而一下也。卦各有六阴六阳，阴见则阳隐于中，阳见则阴隐于中，错去其所见之阴则阳见，错去其所见之阳则阴见。如乾之与坤，屯之与升，蒙之与革之类，皆错也。就所见之爻，上下交易，若织之提综丝迭相升降，如屯之与蒙，五十六卦，皆综也。旧注未明不知此，乃读易之要，不可忽也（《周易稗疏》卷三）。

在这里，“参”和“伍”是容易理解的。对“错综”加一点说明。“错”指的是二卦形成隐显、向背、表里、幽明等关系。即指的是错去在显（向、表、明）里的卦时，显现在隐处（背、里、幽）的相反的象。“综”指的是显（向、表、明）里考虑二卦时形成上、下逆置的关系。如上面举过的屯蒙或鼎革的例子一样，在综关系上的二卦是照镜子时出现的相互的象。所以实际上的象是一个而不是两个。就是说，从两个不同的角度来看一个象。在这种意义上王夫之说“综之象二十八而成五十六卦。”（《内传》卷五）这正是作为卦，是两个；而作为象，是一个的意思。他把这种综的关系用“往来”或“旋”来表现：

上生谓之往，下生谓之来。上下相连，而阴阳以类聚者，变之必通也（《周易内传》卷五）。泰（䷊）而旋否（䷋），剥（䷖）而旋复（䷗）（《周易内传发例》）。

说错和综的时候，可以这么理解它们。“错”意味着宇宙的二重结构，“综”意味着从显、向、表、明的角度来看的现象世界力动的流

动。

王夫之把天道的力动性联系到乾坤并建，如下说：

易之为道，乾坤而已。乾六阳以成健，坤六阴以成顺。而阴阳相摩，则生六予以生五十六卦，皆动之不容已者，或聚或散，或出或入，错综变化，要以动静夫阴阳（《张子正蒙注·太和》）。

易有六十四象，三百八十四变，变化极矣。而唯乾之六阳，坤之六阴，错综往来，摩荡以成其变化尔。此神之所为也。故易简而行乎天之险阻（《张子正蒙注·神化》）。

这就是说，作为通时空的全体之德的乾坤显露在作为大用的现象世界。这个现象世界的事物各自只占有一个时空。因此就展现出了多种多样的面貌，并且它们处在不断的力动状态中时，在《易》中其原理表现为“错、综、往、来”。并把六十四卦通过错综来分析的。

这样，按照他的逻辑，六十四卦的三百八十四爻又是同分为一百九十二个阴爻和一百九十二个阳爻。把这个加以扩张适用于他的本体论，那么也可以这么认为：天下的事物都是乾坤并建的，它们轮流入出隐显之中包容变化。

四、结 论

以上就是王夫之易论的一个重要方面。但前面已经说过的，这并没有包括了王夫之易论的整体。只是把他的哲学中形成核心主体的本体论以及跟它有关系的方面做为焦点来论述的。上面所述的王夫之易论可以如下总结。第一，天道的流行是凡人不易把握的不可测的东西。因此，解释象征天道流行的“易”的时候，整齐的、人为的再构成是不可能的。第二，天道流行是由阴阳构成的。并且不超过阴阳的范围。这一点在《易》中表现为乾坤并建。因此，乾坤并

建便成为了全易的体，六十二卦成为了它的用。但由于乾坤并建在隐显处轮流替换，又可以把王夫之的这种论旨说成“二重的二元论”。第三，变化莫测的天道流行在《易》中表现为参、伍、错、综、往来等。它们在《易》中缩影性地象征着现实世界力动的状态。

注释：

- ① 《发例》、《外传》卷7《序卦传》。



焦循对汉《易》的理解与选择

陈居渊

焦循(1763~1820)字理堂,江苏江都人,以《易》学著称,为清代一大家。所著《雕菰楼易学三书》曾震动当时学术界,被誉为“石破天惊”之作。如何评说焦循的《易》学,历来众说纷纭,然贬多于褒。近代学者熊十力认为它是汉代《易》说的变种。^①这一意见,值得我们重视。因此,本人在考察和讨论了焦循《易》学特色及思想后,现又不揣简陋,转而就焦循对汉《易》的理解与选择再作一番钩稽,旨在加深对焦循《易》学体系的理解。

一

怎样理解汉《易》的卦变、爻变系统?这是焦循《易》学中首先论证的议题之一。他认为:“说《易》者必沾沾于卦变反对者,何也?以《彖传》有往来、上下、进退之故也。荀、虞以来,大祇皆据以为说。传文不可以强通,故不能画一耳。”^②所谓“卦变”,即指《周易》六十四卦,无论一爻变或数爻变(阴爻变阳爻,阳爻变阴爻)均可能转化为另外一卦。它作为《周易》占筮的基本内容,让人们总体上掌握六十四卦,三百八十四爻的序列。“卦变”就是通过这一序列中筮取某一特定的爻辞,预测复杂纷纭的社会前景和变幻莫测的人生命运,以靠它趋吉避凶。“卦变”首见于《左传》庄公二十二年,“周史有以《周

易》见陈侯者。陈侯使筮之，遇《观》之《否》。”西汉焦贛《易林》曾以一卦变为六十四卦，共得四千零九十六卦爻，构成了以蓍筮为主的卦变体系。此后京房、荀爽、虞翻等都程度不等地继承了占筮卦变的传统。如荀爽有所谓“《乾》《坤》变来者”、“有六子卦变来者”、“自消息卦变来者”。我们知道，荀爽的“卦变”说是来自他刚柔升降的理论。如他认为《屯》卦本由《坎》卦的初六爻辞上升第二爻位，九二爻辞下降第一爻位之间的置换组成的。又如《蒙》卦本由《艮》卦二进居三、三降居二所完成的卦变。由于荀爽的《易》著早佚，已经无法了解他卦变程序的全貌。焦循曾以“用《易林》之法”，“京房世应说”予以概括，并指出其有五谬。^③在汉《易》系统中，虞翻的《易注》保存最多，李鼎祚《周易集解》曾广为收录。清代《易》学研究者崇尚汉《易》，十分推崇虞翻《易》说，形成了“虞氏学”。虞翻以象数解《易》，尤其赞赏荀爽《易》。他曾表示：“经之大者，莫过于《易》。自汉初以来，海内英才，其读《易》者，解之率少。至孝灵之际，颍川荀谯号为知《易》，后得其注，有愈俗儒。”^④也正因此，他发挥了荀爽的刚柔升降说而提出卦变理论。综观虞氏卦变约有四端：一是《乾》《坤》变《坎》《离》，二是“之正”（亦称成《既济》定），三是“爻位消息推卦所来”，四是“《震》《巽》特变。”如所谓“《乾》《坤》变《坎》《离》”，即以《乾》卦第二爻辞与《坤》卦第五爻辞互置以成《坎》、《离》。其法具体程序是：《乾》卦九五之《坤》六五、九二之《坤》六二，则《坤》变为《坎》；《坤》卦六五之《乾》九五、六二之《乾》九二，则《乾》变为《离》。这种使言、意、象达到统一而为卦爻辞寻求注脚的卦变，往往牵强附会，时自牴牾。如《小过》卦六五爻辞为：“密云不雨，自我西郊”。这本是观测气象的农谚。然虞翻用卦变解释为：“密，小也。晋、坎在天为云，坠地成雨。上来之三，折坎入兑，小为密，坤为自我，兑为西，五动，乾为郊。故密云不雨，自我西郊。”^⑤对此，焦循批评为“支左而诎右”，^⑥并决心就荀、虞《易》学进行一番去伪存真，从而提出了“当位”“失道”理论和操作程序。焦循说：“汉

魏之时，孔门说《易》之遗，尚有影响。而荀、虞不求其端，不讯其末，不知各指所之之义，而以为卦爻可随意推移，遂成千古谬说之所由来。余既为当位失道等图，以明其所之之吉凶悔吝，此即为荀、虞之卦之所本。去其伪，存其真，惜不能起荀、虞而告之耳。倘歿后有知当与之畅谈于地下也。”^⑦所谓“当位”和“失道”本指每一卦六根爻画所居爻位而言，它历来是《易》家用以观测卦爻象依据的传统方法。《周易》六十四卦中的任何一卦，均由阴“--”阳“—”两种不同符号组合而成。按照传统《易》说，每一卦的阴爻居二、四、上爻位，阳爻则居初、三、五爻位，按这样的秩序排列而成的卦称“当位”，反之则为“失道”。一般又都以每卦的二、五爻位区别当位和失道的标准。“当位”和“失道”，是焦循藉以判断卦爻象吉凶祸福的主要依据。在焦循看来，《周易》六十四卦三百八十四爻之间的置换和转换，始终伴随着当位和失道展开的。他认为：“《易》之变动也，非当位即失道两者而已。”^⑧那么焦循的失道和当位又是怎样呢？焦循说：“先二五而初四，三上为当位，不俟二五而初四，三上先行为失道。”^⑨如用现代话来解释：即每一组旁通卦先由二五爻位进行置换，然后再进行初四爻位和三上爻位置换，按这样的秩序进行爻位变化是当位，反之则失道。现以《艮》卦 ䷳ 和《兑》卦 ䷹ 为例，《兑》卦的第二爻是阳爻，《艮》卦的第五爻是阴爻，显然这是一组失道的旁通卦。今据焦循确立的“当位”“失道”法则，由兑卦的第二爻（九二爻辞）与艮卦的第五爻（六五爻辞）互相置换，所成随卦 ䷐ 和渐卦 ䷴ 皆当位。其次由随卦渐卦的初爻与四爻或三爻与上爻置换，分别得到屯卦 ䷂，家人卦 ䷤、蹇卦 ䷦，革卦 ䷰ 四个当位卦。如由兑、艮两卦先以初爻四爻或三爻上爻互相置换，而所得贲、节、谦、夬四卦为失道。据焦循《易图略》所载“当位失道图”，总《周易》六十四卦可推导出六种形式：

（一）以当位得《家人》、《屯》、《革》、《蹇》四卦的有《乾》、《坤》、《震》、《巽》、《坎》、《离》、《艮》、《兑》、《同人》、《师》、《比》、《大有》、

《随》、《蛊》、《渐》、《归妹》十六卦。

(二)以当位得《家人》、《屯》、《既济》、《咸》四卦的有《家人》、《解》、《屯》、《鼎》、《小畜》、《豫》、《复》、《姤》、《节》、《旅》、《贲》、《困》、《临》、《遯》、《大畜》、《萃》十六卦。

(三)以当位得到《既济》、《益》、《革》、《蹇》四卦的有《革》、《蒙》、《蹇》、《睽》、《夬》、《剥》、《谦》、《履》、《丰》、《涣》、《井》、《噬嗑》、《升》、《无妄》、《大壮》、《观》十六卦。

(四)以当位得《既济》、《益》、《既济》、《咸》四卦的有《需》、《晋》、《明夷》、《讼》、《泰》、《否》、《损》、《咸》、《恒》、《益》、《中孚》、《小过》、《大过》、《颐》、《既济》、《未济》十六卦。

(五)以失道得《明夷》、《需》、《明夷》、《需》四卦的有《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《震》、《巽》、《艮》、《兑》、《小畜》、《豫》、《复》、《姤》、《夬》、《剥》、《谦》、《履》、《节》、《旅》、《贲》、《困》、《丰》、《涣》、《井》、《噬嗑》、《需》、《晋》、《明夷》、《讼》、《中孚》、《小过》、《大过》、《颐》三十二卦。

(六)以失道得《既济》、《泰》、《既济》、《泰》四卦的有《同人》、《师》、《比》、《大有》、《随》、《蛊》、《渐》、《归妹》、《家人》、《解》、《屯》、《鼎》、《革》、《蒙》、《蹇》、《睽》、《临》、《遯》、《升》、《无妄》、《大畜》、《萃》、《大壮》、《观》、《泰》、《否》、《损》、《咸》、《恒》、《益》、《既济》、《未济》三十二卦。

利用当位和失道使爻位置换变化规律化,是焦循发展了《周易》有关爻位相应的理论。《易纬·乾凿度》指出:六画而成卦,三画以下为地,四画以上为天。物感以动,类相应也。《易》气从下生,动于地之下,则应于天之下;动于地之中,则应于天之中;动于地之上,则应于天之上。初以四、二以五、三以上,此之谓应。照此理论,初九同六四、六二同九五、九三同上六为得位相应;初六同九四、九二同六五、六三同上九为失位相应。利用术数、分析爻位,预测卦象,本为汉代易学家所拟制的,它使本来已经够玄虚的占卜术更增

加了神秘性。然而焦循的“当位”“失道”旨在“惟凶可以变吉，则示人以失道变动之法；惟吉可以变凶，则示人以当位变通之法”、^⑩《易》之大旨，不外此二者而已”。^⑪又说：《周易》之为书也，圣人教人迁善改过，故吉多于凶。悔吝亦吉也，是吉处其三，而凶处其一。”^⑫对此，我曾对《易通释》有关每卦元、亨、利、贞等断语出现的次数和所占比重作了比率计算，其中吉祥类远远超过了非吉祥的比重，吉占七分之五，凶占七分之二。见下表：

	元亨	利贞	吉	无咎无悔	不利有悔	凶	厉
次数	67	71	144	119	21	66	27
比率	13%	13.8%	28%	23.1%	4.1%	12.8%	5.2%
合计				401(77.9%)			114(22.1%)

因此，焦循的“失道”“当位”实可视为对汉《易》卦变系统的修正。不过，焦循所选择的仍是虞翻《易》学所创立的“之正”说。“之”，犹言“变”；“正”即表示阴爻居阴位（偶位），阳爻居阳位（奇位），它亦系虞翻所倡卦变条例之一。虞氏认为凡爻之位不当者，皆可以“之正”而使其当位。如他解释《周易·蒙·彖》：“二五失位，利变之正，故利贞。”认为九二与六五位不当，互易为九五、六二，则位当得正而利贞。我们知道，王弼曾以为每卦初、上两爻“无阴阳定位”，即不论阴爻或阳爻处此两位，均象征“事之终始”，不存有“当位”、“不当位”的意义。也正因此，他批评虞翻“自知其不可疆通，姑晦其辞貌为深曲，而究无义也”。^⑬不过，从上述焦循所反复强调对诸卦不正诸爻进行“当位”、“失道”的爻位置换运动中可以看出，尽管操作程序有别于虞翻，但本质上仍是由虞翻“之正”的卦变条例中推衍而来，所以焦循直言不讳地说他的“当位”和“失道”乃是对虞、荀《易》学的去伪存真。也正因此，焦循进而对汉《易》的“卦气”、“纳甲”又作了一番纠谬辨伪的工作。

焦循在论证了“当位”、“失道”爻位转换的同时，也批评汉《易》的“卦气”和“纳甲”说。焦循指出：“纳甲、卦气皆《易》之外道。赵宋儒者，卦气而用先天。近人知先天之非矣，而复理纳甲、卦气之说，不亦唯之与阿哉。”^⑭“卦气”和“纳甲”都系汉《易》学术语言，属象数范畴。卦气是《周易》解释一年的节气变化，将六十四卦与四时、十二月、二十四节气、七十二候相配合。“卦”指八经卦，六十四别卦，“气”指二十四节气。以《坎》、《离》、《震》、《兑》为四正卦，分别主春夏秋冬四时，其爻共二十四，主二十四节气。余六十卦主三百六十五又四分之一日，每卦主六日七分，内自复至乾，自姤至坤为十二月消息卦，主十二辰，其爻共七十二，主七十二候。这种以四季气候、日月星辰、地理方位、生物蕃衍，都可通过“卦气”推导，并用人为的阴阳消长序列模拟四季更迭，星移斗转的客观秩序，从而预测天道人事，正是汉代学者构建《周易》的象数模式。如京房《易》学的特色为：“是书兆乾坤之二象，以成八卦，凡八变而六十四。于是往来升降之际，以观消息盈虚于天地之元，而酬酢乎万物之表者，炳然在目也。大抵辩三易，运五行，正四时，谨二十四气，志七十二候，而位五星，降二十八宿”。^⑮不过，焦循所言“卦气”，特指“六日七分”，并著有《论卦气六日七分》上下二篇。他说：“六日七分，出于孟氏章句，其说《易》本于气，而后以人事明之。京氏又以卦爻配期之日，《坎》、《离》、《震》、《兑》其用事，自分至之首，皆得八十分日之七十三。《颐》、《晋》、《井》、《大畜》皆五日十四分，余皆六日七分。”^⑯“六日七分”首见于《易纬·稽览图》：“甲子卦气起《中孚》，六日八分日之七”。郑玄认为“六以候也，八十分为一日；之七者，一卦六日七分也”。我们知道，汉代孟喜、京房的《易》学体系乃是以卦气为基础的，并阐发《易》卦与十二月气候相配合的原则，以用于占验阴阳

灾异现象。其说取自《说卦传》，以四正卦，主四时；余六十卦，卦主六日七分，爻主三百六十五又四分之一日，称“六日七分法”。古代历学以三百六十五日又四分之一日为一年，六十卦既主一年之期，则将 $365\frac{1}{4}$ 日除以 60，商数为 $6\frac{1}{80}$ 日，这就是每卦相当于“六日七分”的由来，六十卦始于《中孚》、终于《颐》，有固定的卦序，合十二月，七十二候往复流转。那么，焦循是怎样理解“六日七分”的呢？他指出：

夫《易》六十四卦三百八十四爻，与一岁三百六十五日四分日之一本不可以强配。术家取卦名以纪之，以《坎》《震》《离》《兑》为四正，以《乾》《坤》济“十辟”，以《艮》《巽》为六日七分，《杂卦》彼原无取于八卦，六十四卦之义。譬如“纳甲”、“先天”为丹家修炼之法，原不妨《乾》南《坤》北《离》东《坎》西，亦不妨《乾》甲《坤》乙《兑》丁《震》庚，彼别有用意，则风雨寒温，自徵飞候，承龙铅虎，本契参同。用以说经，则谬矣。其取《坎》《离》《震》《兑》为四正，本诸《说卦传》东西南北之位。其取十二辟卦第以阴爻阳爻自下而上者，以为之度，其余不足以配。于是，《乾》《坤》《复》《姤》等既用以配十二月，又用以当一月中之六日七分，譬之罗经二十四向，于十干则舍戊己，于八卦止用《乾》《巽》《坤》《艮》，其别有用意，原无关于《易》也。^①

这里，焦循对卦气六日七分与《周易》的关系作了本质上的区别，就《易纬》和象数牵强附会的一面进行了驳斥。其实，对“六日七分”说在唐代就有学者提出质疑。如李鼎祚认为“未测端倪”，^②但他又以六日当《坤》卦之六爻，七日为闰余不用，而以《复》初当一日合为七日，这使有困于“六日七分”说理解的人更增添了疑惑。王应麟则以为：上系七爻起于《中孚》“鸣鹤在阴”。下系十一爻起于《咸》“憧憧往来”。《卦气图》自《复》至《咸》八十八阳九十二阴，自

《姤》至《中孚》八十八阴九十二阳，《咸》至《姤》凡六日七分，《中孚》至《复》亦六日七分。^⑩对此，焦循指出：“上系七爻终于《解》，下系十一爻，《解》次于《困》，且《噬嗑》连初上两爻，而《中孚》之前尚有《大有》，又何说也。细推《中孚》，次《复》《咸》、次《姤》，以逮《屯》《谦》《丰》之序，殊不可解。”^⑪这意味着焦循不赞成“卦气说”，所以他再次强调“此卦气之序，非《易》之序”。^⑫既然焦循视“卦气”为术数家和道家的种种附会，这就决定了他必然会批评汉《易》象数系统的“纳甲”说。所谓“纳甲”，一般是指汉代象数家把五行思想纳入八卦体系，构成神秘的思维模式。“纳甲”之法，始见于汉京房《易传》，分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸；震巽之象，配庚辛；坎离之象，配戊己；艮兑之象，配丙丁。八卦分阴阳立位配五行。换言之，“纳甲”的基本方法是先将八卦同天干相配，天干两两组合再同五行相配。在汉《易》象数系统中，虞翻的“纳甲”说颇具特色。他认为：甲乾乙坤相得合木，谓天地定位也；丙艮丁兑相得合火，山泽通气也；戊坎己离相得合土，水火相逮也；庚震辛巽相得合金，雷风相薄也；壬壬地癸相得合水，言阴阳相薄而战于乾，故五位相得而各有合。

正是依据八卦五行的组合，虞翻在解释《系辞》“悬象著明，莫大乎日月”句说：“谓日月悬天成八卦象。三日暮，震象出，庚。八日兑象，见丁。十五日乾象盈甲。十六日旦，巽象退辛。二十三日艮象消丙。三十日坤象灭乙。晦夕朔旦，坎象流戊。日中则离，离象就已。戊己土位，象见于中。日月相推而日月生焉。”^⑬以月亮之晦朔盈亏象征八卦，再纳以天干，以现显八卦消息，这也正是虞翻卦气说的另一种形式。对此，焦循指出：“虞翻以两作为日月，是《离》为日，又为月矣。翻自知《离》不可为月，而谓《乾》五之《坤》成《坎》，《坤》二之《乾》成《离》，以为日月尔作之说，盖支离矣……知纳甲之非，且有不须寻纳甲之说，夸何儒者持以说圣经哉。”^⑭王引之则干脆认为“月体纳甲，见于魏伯阳《参同契》，乃丹家附会之说，原非

《易》之本义，而虞氏乃用之以注经，固其说之多谬也”。^④这里不深论虞翻的“纳甲”说是否是魏伯阳的翻版，但焦循认为“卦气”和“纳甲”已游离了《周易》“弥纶天地之道”的精神，而流入术数，从根本上否定汉《易》的象数体系。也正因此，他又对《周易》揲蓍法演卦之数作了新的考察。

三

《系辞》“凡天地之数五十有五”、“大衍之数五十，其用四十有九”。如何理解《系辞》所提供的这三个相异之数，在汉代就众说纷纭。如京房取十日、十二辰、二十八宿三数之和。马融以为太极生两仪、生日月、生四时、生五行、生二十四气之和。荀爽则以八经卦乘六爻再加乾坤二用两爻之和。郑玄认为，天地之数五十有五，以五行气通，故减五为五十。由于《易》数渊源古无说明，因此引出了上述诸家各异的主观判断。它一直影响着后来的《易》学研究者，如王弼、姚信、董遇等都有论证，成为《易》学史上的一桩公案。焦循在仔细验证了上述诸说之后论证说：“实而按之，皆不可信。惟秦九韶《数学九章》首述《大衍术》、《蓍法表微》，其术繁杂不必皆是，而所说大衍五十，其用四十有九之义，于经为合，此必非秦氏之所创，盖有所受。经生不明算数，而其法传诸畴人，尚可考见焉。”^⑤那么焦循又是怎样理解的呢？他认为：

五十有五为天地之合数，自天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十相加所得之数也。明云天数五地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，合一三五七九为二十五，合二四六八十为三十。又合二十五、三十为五十有五。云二十五，云三十，云五十五，皆是实数。惟变化而行鬼神，乃有大衍之数。何为变化？在卦爻为旁通，在算数为互乘。

衍字与演同,《周语》水土通为演,《汉书·杨雄传》“辞之衍者”,注云:衍,旁,广也。《需》二旁通《晋》五,传云:衍在中也。大衍之衍,即衍在中之衍。衍为流通旁达,大衍犹云大通,乃由少而蔓延引申,以至于广大。若减五十五为五十,何得谓之衍。大衍之数五十者,天一地二天三地四互乘之数也。何为互乘?一乘二为二,二乘三为六,此一二三之互乘也。二乘三为六,六乘四为二十四,此二三四之互乘也。三乘四为十二,一乘十二仍为十二,此三四一之互乘也。四乘一为四,四乘二为八,此四一二之互乘也。合为五十,所谓大衍也。彼此互乘,蕃衍滋溢,故得为衍。衍数自为衍数,合数是为合数。大衍之数五十与天地之数五十有五各为一数,不能牵合者也。^⑧

以数学的计算方法来探求《易》数的奥秘,这正是焦循《易》有别于前人的特色。不过,他所谓的“互乘”,实是我国古代算术中“齐同”的计算方法。它本是指不同的分母和分数相加减时,必须先进行通分,然后将分子相加减的运算法则。《九章算术·方田》“合分术”,刘徽注:“凡母互乘子谓之齐,群母相乘谓之同。同者相与通,同其母也。齐者与母齐,势不可失本也。”焦循指出:“相乘则两数如一,故谓之同(三乘五得一十五,五乘三亦得一十五)。互乘则两子之差立见。可以施加施减,故谓之齐。”^⑨可见焦循对大衍之数的理解正是基于上述原则,所以他说“数之齐同如此,《易》之齐同亦如此”。^⑩当然,焦循主要仍是秦九韶“大衍求一术”作为依据的,这在他自称“十九条皆依秦氏法”中便可得到证明。^⑪也正因此,英和盛赞焦循《易》学是“无取纳甲、爻辰之奥解,不袭图书、河洛之伪传,使古今言理言数诸家,均心折其辞,而无所置喙也。岂非不朽之盛业哉!”刘寿曾则说:“焦氏以数说《易》,尽弃汉魏师法。”

综上所述,我们知道焦循的《易》学虽有其独创性,但仍属象数一派。他将各爻组编成合乎逻辑的爻位置换运动,从而判断卦爻象

吉凶祸福使之图式化的“当位”、“失道”，及其批评“卦气”、“纳甲”之说，根本上仍是对汉《易》象数体系中的卦变系统的继承和改造。如他对卦爻位各象的分析，始终没能跳出汉代《易》学者以初爻为元士、二爻为大夫、三爻为三公、四爻为诸侯、五爻为天子、上爻为宗庙并注重第五爻象分析的旧窠。然而焦循以算术之数来论证《易》数，这又恰恰是汉代《易》学特点。因此，焦循虽然领悟到《易》数与数理的关系，但他所作的选择，仍旧是对汉《易》传统的修正而已。换言之，他没有彻底摆脱传注《易》学的影响。尽管如此，从方法论角度看，焦循无疑是作了可贵的尝试，值得我们研究和总结。

注释：

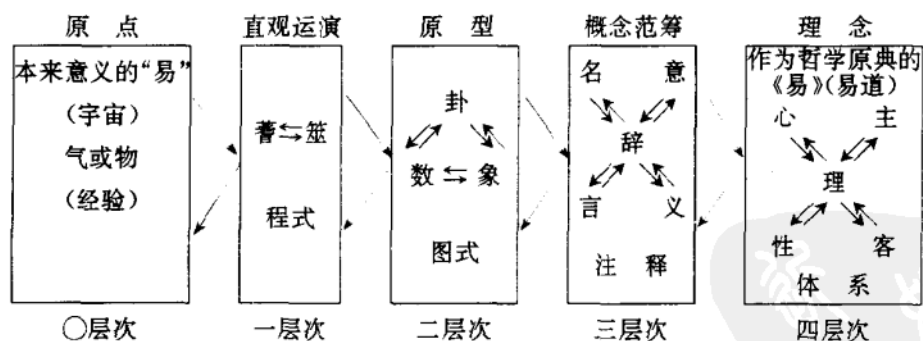
- ① 熊十力认为：“焦循承汉人之卦爻说，而异其运用……其于大《易》全经之辞，无有一字不勾通缝合。焦氏之自得者在此，而其技亦尽于此矣……焦氏有言：读此卦此爻，知其与彼卦彼爻相比比例，遂检彼以审之。由此及彼，又由彼及彼，千脉万络，一气贯通云云……焦氏实宗汉《易》，虽不必以术数家之说法作根据，而其方法确是汉《易》。”（见《原儒》卷上《原学统》第二）
- ② 《易图略·论卦变下第三》
- ③ 焦循所谓的五谬是：今谓卦之来由于爻之变，其谬一也。诸卦生于六子，而六子又生于诸卦，其谬二也。一阳之卦不生于《剥》《复》，一阴之卦不生于《姤》《夬》，与《泰》《否》《临》《观》等例参差不一，其谬三也。彭城蔡景君说《谦》《剥》上来之三，蜀才谓《师》本《剥》卦，《同人》本《夬》卦，则一阳一阴与二阳二阴之例通矣。然一阳之卦有四，皆可兼自复剥来，一阴之卦有四，皆可兼自自姤夬来，与革鼎屯蒙坎离颐大过之于遯大壮临观等，于彼于此，无所归附，其谬四也。至于晋讼可生中孚小过，噬嗑可生丰，贲可生旅，蔓衍无宗，不能自持其例，其谬五也（《论卦变上第二》）。
- ④ 《三国志·虞翻传》注引
- ⑤ 《周易集解》卷十三
- ⑥ 《易图略·论卦变上第二》

- ⑦ 同②
- ⑧ 《易图略当位失道图序目》
- ⑨ 同⑧
- ⑩ 同⑧
- ⑪ 同⑧
- ⑫ 《易图略·时行图序目》
- ⑬ 同⑥
- ⑭ 《易图略·论卦气六日七分下第九》
- ⑮ 《京氏易传》附景迂语
- ⑯ 《易图略·论卦气六日七分上第八》
- ⑰ 同⑭
- ⑱ 同⑭
- ⑲ 同⑭
- ⑳ 同⑭
- ㉑ 同⑭
- ㉒ 《周易集解》卷十三
- ㉓ 《易图略·论纳甲第六》
- ㉔ 《经义述闻》卷一
- ㉕ 《易通释》“天地之数五十有五”条
- ㉖ 同㉕
- ㉗ 《加减乘除释》卷六
- ㉘ 《易图略·比例图序目》
- ㉙ 同㉖

建构与诠释——《易经》 哲学的五个层次

杨宏声

在《易》学的整个形成和发展过程中，它都具有突出的现象学和符号学特征。因此，易学不同于其它学问的最突出的特征，就是它异常重视现象（意象、具象、表象、抽象）的意义以及它用以显示和表达现象的卦象符号体系。而卦象符号原本就是一种宇宙图象。整个《易经》的思想系统可以说是基于卦象符号体系及以卦象符号为中心而建构起来的。由此，《易经》的思想系统基本上可分为相继演进的五个方面或层次。如下图所示：



图中所用箭头表明，易学思想体系的不同层次在时间中的相继演进和逻辑展开不是线性的，而是往复循环的，由此形成易学建构上的发生学循环和理解上的诠释学循环。

一、“气”、“物”或前文字的“易”

本来意义上的“易”尚有待予以作进一步的规定。就其混沌的性质而言,可称之为“气”;就其现象的特征而言,则可称之为“物”;就其整体性显现而言,可称之为“易”(宇宙)。易有其最初的经验基础。易的原始观念融合了主客观的经验为一体。质言之,这个易的观念是以观的经验为实体的。易的观念在运思上有三个基本向度,这就是所谓的“易之三义”:即变易、不易、简易。我们可通过对伏羲观物、取象、作卦的活动的意向分析中初步见出易之三义确立的方式。伏羲仰观俯察而观变,从变的现象中来发现不变之象和原理(通类),复从不变来通变(类万物之情,而“物情”是变化的);而由变之繁复现象发现变易之法,就是简易。八卦是高度简易的、但可以引而伸之、触类长之。简易是变易与不易的辩证统一。

原始的易的观念是一种观察事物、思考事物、认识问题和解决问题的意向结构和知觉方式,也是一种基于此种意向活动和知觉活动的思维方式、诠释方式、理解方式和实践方式。易的经验凝聚成易的观验。易的观念的直观运演并进而以符号的形式确定下来,使之规则化、原理化,发展成易的体系。易的体系的形成体现了人类思想历史形成的发生学过程。这一过程的特点就是将具体经验和抽象观念密切结合而不分为二概,这也是中国哲学的思维方式有异于希腊—希伯来和印度的地方。

二、蓍筮运演:易学的直观逻辑问题

蓍筮在《易经》思想形成所起的作用往往容易被忽视。运蓍、占筮而成卦是一种直观的思想运演过程。因此,蓍筮在思想运演中是显见的,而在思想表达时却隐匿不见了。我们须从卦的象数还原中

才能见出蓍筮在整个《易》的观念和思想体系中所起的作用。

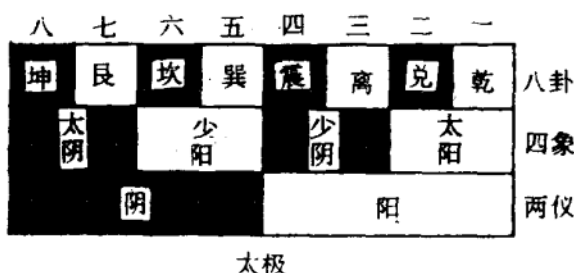
记载运蓍方法和成卦程序的最早的资料是《系辞传》。《系辞传》所记述的蓍筮方法就是现在仍在沿用的六十四卦(重卦)筮法。这种筮法既用来成卦,也用于占卦。因此,在逻辑上已经十分完备。看来是较晚起的,并且是一个相当长阶段演进的结果。在使用六十四卦筮法之前,是否有过使用八卦筮法的阶段?或者说,伏羲作八卦,是否是依据一定的筮法进行逻辑运演(直观性的运演不同于符号化的逻辑运演)的结果?于省吾认为,八索之占是八卦的前身,八卦是八索之占的继续与发展。八索这一名称最早见于《左传》和《国语》,八索之占是原始宗教中的一种古老的筮术占验方法。八索即八条绳子,金川彝族所保持的原始八索之占,系用牛毛绳八条,掷于地上以占吉凶(《伏羲氏与八卦的关系》)。由此可以大致推断,古来成卦之法可能非只有一端。而对不同的成卦方法进行综合当是后来才有的事。现代学者往往从数学演算方面来推断八卦成立的理由。这种理由能否成立,姑且不论,至少说明八卦建立是合乎严格的逻辑的。筮法已内涵系统而复杂的逻辑,而一旦以明确的符号形式表达出来,就有了易象和易数。蓍筮逻辑还是直观运演上的逻辑。这种逻辑已经具有超直观的特性,但仍依赖于蓍筮的实物性的运演。象数逻辑则是符号化的逻辑。卦象符号一旦以系统的方式建立起来,就具有自足性和自洽性。蓍筮则成为象数的一个因素保留于其中。并失去了原先在逻辑上的重要性。

三、卦与象数:易学的原型问题

卦是象和数的统一体。从其形式而言,称为卦,从其理而言,则称为象或数。象数与八卦及六十四卦的符号衍生原理有关。卦的初始符号是阴爻和阳爻。至于是否先有--、一初始符号,然后才相重而成八卦和六十四卦?不一定。--、一迭而成卦应是后来对卦象

的分析、演易的结果。而阴阳是宇宙中的现象和事物的最基本的分类原则。阴爻和阳爻用象来表示就是--、—，用数来表示，阴爻是“六”，阳爻是“九”。八卦就是由阴爻和阳爻相迭，排列在三个爻位中而成八种不同的卦形，这就是所谓八经卦。六十四卦则是由八卦自重或互重而产生。

八卦与六十四卦不仅可以按不同的卦序进行排列，同时还可以组成多种图形。诸如“伏羲八卦次序图”、“伏羲八卦方位图”和“伏羲六十四卦次序图”、“伏羲六十四卦方位圆图”。八卦图与六十四卦两类图大义基本相同，唯于方位图中尚有方圆之别，故更有“伏羲六十四卦贞悔方图”。详见下列“伏羲四图”：



伏羲八卦次序图

“伏羲八卦次序图”，体现了作图者精心的符号构思，即阴阳以次递进。此序完全合乎二进制。莱布尼茨(Leibniz, 1646—1716)发明二元算术，以 0 和 1 两个数字符号，可表示一切数。若将阴阳符号转写成数字符号，--以 0 写之，—以 1 写之，则“伏羲八卦次序图”及“伏羲六十四卦次序图”就呈现出二进制的数理结构。反之，若将莱布尼茨二元数，0 写成--，1 写成—，则使二进制呈现出阴阳递进的符号结构。可见，两者可相互转写，这是其同；而一个为象数学，一个为纯数学，则是其异。

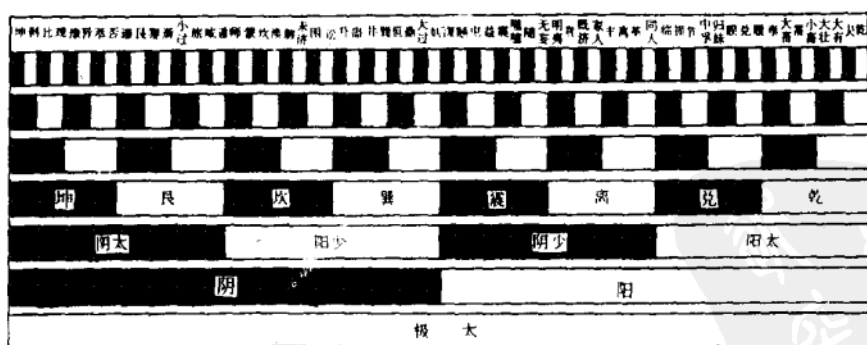
“伏羲八卦方位图”则体现了阴阳相对之理。《说卦》说：“天地

定位,山泽通气,雷风相薄,水火不相射,八卦相错”,表明其相对是由天地相对而引出方位相对,这种相对通过阴阳不同而相对的卦象而显现出来。



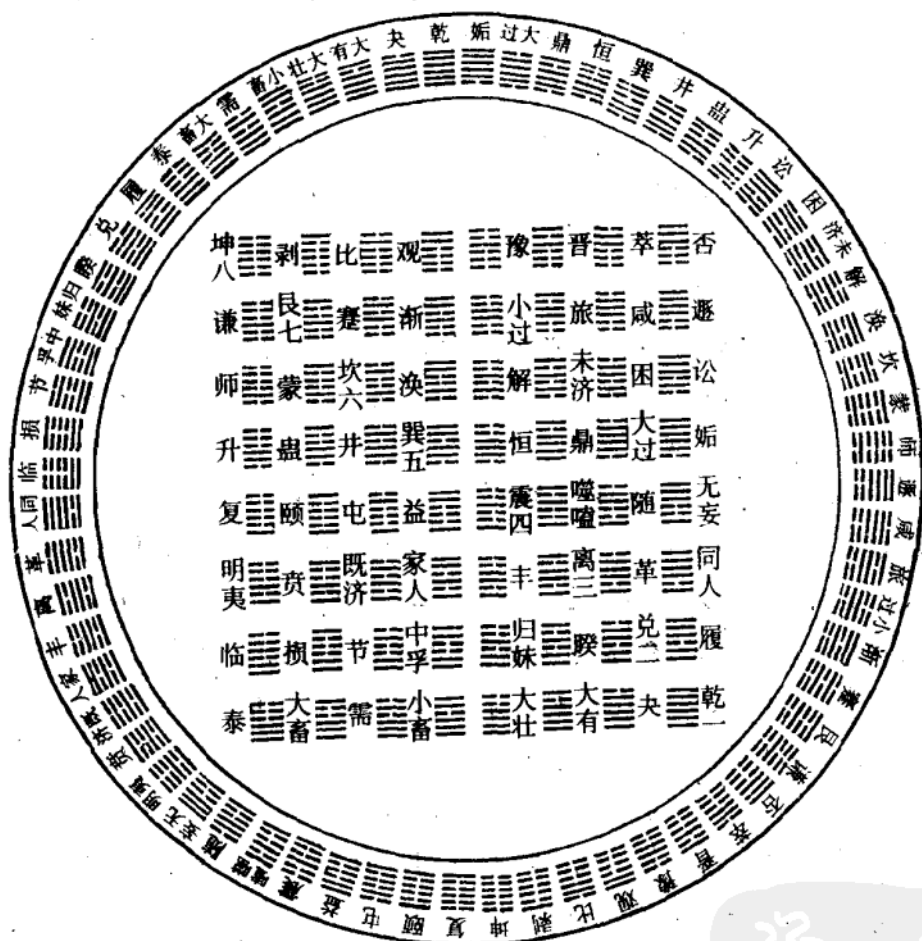
伏羲八卦方位图

从“伏羲六十四卦次序”图看,其原理是“伏羲八卦次序”图的推广,即根据乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八为下卦三爻,其上三爻则各以其序重之。并仍依据一分为二之理:由一而二,由二而四,由四而八,再由八而十六、而三十二、而六十四。从而体现了从太极开始→两仪→四象→八卦(经卦)→六十四卦的分形全过程的次序。



伏羲六十四卦次序图

依据朱熹和邵雍的解说,六十四卦圆阵所表示的四季、四时的时序和四正、四隅的方位,而突出“圆而动”的时间,六十四卦方阵乃至时序和方位,则突出“方而静”的空间。由此显明一个时空内部皆含相对之理的整体宇宙图象。



伏羲六十四卦方位

“伏羲六十四卦次序”图与“伏羲六十四卦方位”图的关系如何是一个迄今未得到透彻研究的课题。我们若将前者看作是一个宇宙的分形模式,而将后者看作是一个总体宇宙的时空相对而互涵的符号图示看,可以从中看出许多道理来。

卦象系统的建立是观象通变的结果。从八卦的层次上看,八卦

即为八种形象符号,或八种范畴,而八卦系统即为中国人原始的象数宇宙学,表达了一个宇宙图象、一个宇宙整体与部分的关系网络。从六十四卦的层次看,六十四卦显现为更为精微的符号结构,并被应用于人文世界,表达了一个在宇宙背景下人类世界的历史社会的种种现实境遇。六十四卦即为六十四种价值符号,或六十四种价值范畴,而六十四卦系统完全可以看作是中国人的象数价值学,表达了一个人文世界图象、一个整体与部分的天人关系网络。

可见,卦已不是一些个别的、相互无关联的事物的表象,而是宇宙现象的系统的符号表达。初步言之,“象”在《易经》中有两层意思:一是“形象”,一是“象形”。所谓:“易者,象也;象也者,像也”(《系辞传》下篇第三章)。“形象”亦可称之为物象、指宇宙间万事万物自发地呈现出现象。“象形”则指用人工的自觉的方式把万事万物拟议、描摹出来。如卦、辞(文字)皆是一种象形。由于全部《易经》是基于象(像)的诠释而建构的,所以了解“象”是很重要的事。魏荔彤《大易通解》说的话值得我们好好玩味。他说:“《易》之义理本自象数出。未有系辞以前,为无文字之《易》,则义理体也,象数用也;既有系辞之后,象数反为体,义理因义而著,又为用矣”。由此可见,《易经》从“卦”的象数建构开始,即是从自发的“形象”变为自觉的“象形”。此种“象形”亦可名为“抽象”和“象征”,所以卦的来源乃是对具体事物形象的种种抽象和象征。

易象的演化由简而繁,由繁复简。在《易经》中,象的整体性在不同的逻辑层次上都可以加以表达和运用。从卦的角度看,阴爻和阳爻作为对偶性的初始符号,可以看作是对宇宙现象的最高抽象和象征。而八卦则构成了一个具体的宇宙模式。六十四卦作为八卦的推广和扩充,其应用可以“范围天下而不遗,曲成万物而不过”,使天道人事在整体宇宙中得以定位和联系。

关于象的原始性及原始性的象的问题,在前文中已有所讨论。我们指出,原始性的象具有本原性(现象学意义上的)和直观性(发

生学意义上的)。这里可以稍稍深化一下讨论。象既是先与的,亦是后设的。宇宙之象(现象、形象)是先与的,人因知觉和经验而得印象,而有对象意识。同时,象(作为时空范畴的象、如康德所强调的)在人的意识结构中同时有其内在的根源,即所谓意象、心象,乃至幻象。这样,人作为作易演卦的主体,既是象的所与者,亦是象的能与者。伏羲取象,并进而对象进行分类,这样就有了两仪、四象、八卦不同层次的象(卦符号与卦象系统)。这种象是对自发现象的自觉的形象化的符号表达。这里观象不只是观物之静态状况,而且还是动态的体会过程。包含认知“精气为物,游魂为变”的状态和性能变化,及领悟“幽明之故、死生之说”的循环变通过程。同时,取象也不是取其偶,或对个别现象的把握,而是着眼于现象的整体性,对宇宙作宏观的理解和把握。并进而达到对所取的象作符号学的阐释和本体论的反思。故“观象通变”包含了原始反终的整体考察和思辨推理。

这样看来,对象的自然区划和分类与象的自觉设定与规范,是象的整体范畴的两个相互贯联的方面。

象内在地包含着数。从发生学的角度看,不仿先假设,数由象起。但若将数理解为象的内在的意义和性质,则不必执定数与象孰先孰后。数中有象、象中涵数。当然,随着象数意义的深化,象成为数理符号,数的主导性意义越来越突出,因而在特定的场合下,则不仿说,数在象先。

《易》从象(形象符号)走向数,是基于两种需要:一是理论的需要,再是占筮的需要。

(一)理论诠释的需要数,为了掌握象与象的关系以及象的内在结构(象的内部各要素表现为一种数量关系),不能不用数来表达。而象与象的关系以及象的内部的构成关系既是静态的、亦是动态的。在这里,动静互涵,相互显明,呈现出数的结构和量的变化。象的变化或者基于量的质的改变,或者基于象的构成元素的量的

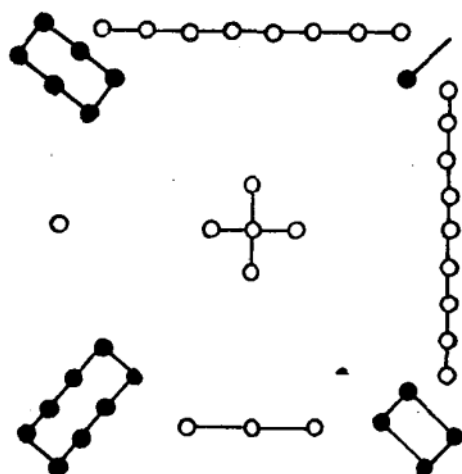
变化。因此，在易数中，质和量是协同起作用的两个方面。前者或可称之为“数质”，后者仍可称之为“数量”。数质概念不仅表达数的量化关系，更用以表达数的意义（诸如数理、数的逻辑关系、数的形上学基础）问题。而数量概念则仅仅与易数的代数运算的形式方面有关。如《系辞》上篇：“极数知来之谓占，通变之谓事”；“参伍以变，错综其数。通其变，遂成天地之文，极其数，遂定天下之象，非天下之至变，其孰能与于此”。极数显然与数的直觉，与数的形上学运用有关，此处所指之数，显然与我们所谓的“数质”问题有关。因此，传统易学家往往将这种易数称之为“神数”。而《说卦》“参天两地而倚数”；《系辞》上传：“大衍之数五十，其用四十九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四，以象四时，归奇于扚，以象闰、五岁再问，故而扚而后挂”。这两段论及数的话，尽管富于数象征论的意味，但其运演基本上是“自然数”(integers)，是由数(count)事物之多少(量)而来。而总的来说，在《易》数中，数的最基本意义是从属于其质(意义、性质)的方面的。这可说是易数学不同于普通数学的基本区别所在。推而论之，我们也许可以说，这是中国数学思想不同于西方传统数学的基本区别所在。

(二)占筮中数的运用，这就是所谓卦数(狭义言之)。要表达事物(及相应的象)的变化及关系需要数，要预测这种变化及关系自然更需要数。易象知往藏来，在占筮中就是要将蕴涵于其中的道理或真理预示出来。在这种意义上称易数学为预测学或先知学亦未尝不可。数在这种预测及为了获得先知的活动中，目的就是为把握事象和物象的内在意义或内在变化关系。变化后的关系当然可以用新的数或象来表达。在此意义下的数被强调的是它的质(数质)或意义(数义)方面。数为实际测知或表达新的变化关系所需要，自然需要运演(但这更象是一种逻辑性的代数运算)，但此需要仍是为了表达新关系、新意义，不是完全为了计算某一数值。这就是卜与筮所需要的数。因此，占筮必须用数，然其用法乃是逻辑性

(服从某种广义的代数逻辑的法则)的,而其目的乃是为了寻求确定的关系、形象、意义、价值及因之而引起的决定。故易数在这里不妨看作是占筮的一部分,且是使占筮摆脱直观性而向学理上深化的内驱力之一。这样,只要易象走向占筮的运用,就会有易数的问题发生。那么,易数在向义理方面演进的同时,为什么还会走向素朴直观的筮?为什么易学的演进要一再诉诸直观性、一再回复到直观性的经验基础?回答此问题颇费周折,但我们若将易学思想体系构成的诸层次、诸要素的发生学演进看作是非线性的,而是循环往复的话,那么,上面的复杂问题不难得到合理的说明。

在指出易数与易象的密切的连锁关系的同时,我们似还须深入注意到“数象”、及“数象”与象数的区别问题。“数象”显示了另一类数与象的关系。最初提出此问题的是成中英教授。他指出,历来讲象数的易学家往往未能将象数与数象两者分开,因而造成混淆。成中英教授这一发现对于深化对象数学构成原理的理解和讨论是很有意义的。我们且将他的看法引述于下。他说:“以象为数,即用数来决定或表现象,即用数来决定或表现象,即是数象。汉易中的九宫、飞伏、半象、互体,都可以用数的关系来表达。因为严格来说,整个卦都可以用数字来表示。自然,卦与卦的关系也可以用数的关系表示。但即使用数字,其所意含和传达的乃是象。当然也有一些情形明显的是以象为数,如以天干和地支为计算年、月、日的方法。天干与地支都是以象为范畴的,代表着一个生长过程,故具有浓厚的象的成份。因而我们可说象中有数。但在易中的‘太极’或‘太乙’的观念以及两仪、四象、八卦等观念中,都是以数为象,也就是数中有象”(《易的象、数、义、理一体同源论》)。这里应该强调指出的是,在中国,文字和数字是同源的,两者相辅而行,可以互相转用。因而,中国古代数字一般都具有浓厚的象的成份及象形和象征的意味。虽然也有较纯粹的数字符号,但仍不能摆脱汉字构造的象形和指义的原理和法则。此外,可以进一步补充说明的是,成中英

教授认为“河图”、“洛书”是数象的典型形式，因而河洛数学也许可以称之为“数象学”。但河图和洛书(特别是洛书)的数学化的运用，显然经历了一个过程。例如：“洛书”在汉代演变为所谓的“九宫图”，而后则进一步代数化成为“九宫算”。成为中国数学的基本范式(虽然九宫算并不是纯粹数学)。下面依次列出三图，以见其递变之迹：



洛书

关于洛书的数象结构，朱熹写道：“洛书，盖取龟象，故其数戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足”（《周易》）本义）。朱熹这里用数字对“洛书”之象作了解说。不过，对这种数字结构的意义，他并不是从数学的角度，而是基于哲学的立场进行解说。这种解说还是极初步的。更进一步的分析是在他之后的易学家们作出的。

巽 四	离 九	坤 二
震 三	中 五	兑 七
艮 八	坎 一	乾 六

汉代九宫图

汉代对九宫图较有代表性的解说是《易经乾凿度》。这部著作提出九宫说是为了阐释洛书图式中阴阳二气的运用及其同八卦的

关系。它说：

阳动而进，阴到而退。故阳以七，阴以八为象。易一阴一阳，合而为十五之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则象变之数若一也。阳动而进，变七之九，象其气之息也。阴动而退，变八之六，象其气之消也。故太一取其数以行九宫，四正四维皆合于十五。

按郑玄注，天数大分以阳出，以阴入。阳起于子，阴起于午。是以太一下九宫，始于坎宫一，其后依次入坤宫二、震宫三、巽宫四，然后入中宫五，再依次入乾宫六、兑宫七、艮宫八、到离宫九而结束。九宫图从洛书脱出，又合“后天八卦方位”，是汉人综合象数，试图将各种象数或数象纳入统一的符号系统和数量模式（这是整个逻辑化工作的两个相互关联的方面）所作的一项基本探索。

4	9	2
3	5	7
8	1	6

九宫格(幻方)

上图是九宫图的纯数学图示，即所谓“九宫数”，又称“纵横图”或“幻方”(MAGIC SQUARE)。九宫中代入数字，就可以更明显地看出由9个数的协调而体现的平衡关系。洛书平衡的关键在于中宫数。《易纬乾凿度》说：“中央所以绳四方也，智之决也”。则所谓中央之智，实在于决出“五”这个数字（五在这里既是数字，又是符号及概念），以中宫数配合其它数，则纵向、横向、斜向皆得平衡。九宫数的每一行相加都是15。那么，15及这种简单的运算程式究竟

表示何种意义呢？很明显，洛书（及由此演变而来的九宫图、九宫数）虽然呈现了平衡的代数结构，但显然不只是单纯的代数测验，它的表达方式是象征性的，它的平衡的代数结构，具有象征的寓意。传统的易数学往往以代数的方式来运演，但却不同于一般意义上的代数。更确切地说，它是一种符号代数，因而有别于数字代数（算术）而更富于逻辑（乃至形上学）意味。概言之，洛书的数象象征了八卦的象以及理想的象之间的完美的关系，这种关系可以用代数方式来表达。由于代数方式被运用于易理的阐释，就使它具有逻辑和形上学的复杂的涵义。

通过对象数和数象中数的逻辑解析可以初步看出，易数虽然与西方现代数理基础中的数（无论是逻辑主义的数观念还是直觉主义的数本体观念）有所不同，但在其都趋向哲学性发展这一面而言，两者的可相互阐释之处是值得重视的。易数尤可与由莱布尼茨和弗莱格开创的西方现代代数逻辑相互阐释。当然，两者的差异亦明显可见。易数是象的关系与变化，而象则包含了时位的相对性。数与象一体且根源于易的直观经验和直觉体验。正是根植于易的经验和体验，易数和易象虽有所分化，但其统一性和联系一直是象数学演进的主导倾向。

四、易义分析

整个说来易的象数是其义理衍生发展的基础，义理内含于象数，又是超出象数的。而义理对于象数的超越，既可以基于象数而展开，也可以对象数持自觉的拒斥态度，即王弼所谓的“扫除象数”。犹如象数构成一般，对义理范畴的阐释，至少可以区分为“义”和“理”两个基本层次。从经文的角度看，易“义”的分析虽以“辞”为中心，涉及对卦名、卦德、卦爻辞的思想意义，卦爻辞与卦象的关系等问题，但若将卦爻辞看作是一种普遍思想表达的方式，那

么,易义的问题就更为复杂,涉及易学诸多的一般理论问题。诸如易学的语言、概念、范畴等问题。

让我们先从《易经》的经文结构看易义问题。无论从“观象系辞”的逻辑构思方面看,还是从“观象玩辞”的思辨判断和推理方面看(前者是构造、创作,后者是运用、理解),辞与卦的联系都得到充分的强调。不仅如此,无论“系辞”还是“玩辞”都须深入注意到成卦中数的运算作用,否则就无法透彻理解卦爻符号和卦象辞之间思想内容的整体性。

我们这里且回到前面提到的那张图表(层次四易义分析图)上来,并作一些解说。如果说《易经》的“意”可以初步界说为卦爻符号的意义蕴涵和卦爻辞的象征内容的统一,那么,其“义”则可以看作是对众多图类取象的抽象集合或类概念。在整个“意”和“义”的综合系统中,“义”既可以用多种同类取象的抽象来表达,反过来,这多种同类取象又可以反复验证这一个“义”。故云“是故触类可为其象,合义可为其微”;“八卦以象告,义象以情言”。这种表述结构的两重性正是《易经》思维的基本特色。只有观象(数在其中)才能理解卦爻辞的具体意义,观象玩辞才能得义是我们研读《易经》应记取的一个基本要领。下面我们结合卦爻象,对卦名、爻名、卦辞、爻辞的特点作一些解说。

卦名也就是卦象及卦辞的标题,爻名则是爻辞和爻象的标题。据我们分析,系辞之初,乃至系辞之前的卦爻画阶段,已有卦名或名称(或可称之为尚未有确定性的卦名)。原来的卦名可能是卦画。但卦画只是一种象形符号,不好称谓,根据卦爻辞加上标题,就使卦名的称谓基本确定下来。因此,卦名的产生到确定化,其间经历了一个过程。卦象(无论是八卦还是六十四卦)是对自然和人类的分类,卦名则可以看作是类概念或类范畴。八卦卦名富于象征意义。如:三乾 其象三画皆阳刚,义主外施上出。乾字从乙,乙,物之达也,上出义,乾同旋,旌旗游旋之貌,有外施义。又乾与湿对,

《说卦》“离为乾卦”乾与乾(干)古同,盖离为日,日光照而物乾。乾之时,水气上出,有乾象焉,十翼赞易以健字象其德,健者,动而不自知为动,并外施上出而忘之,是之谓乾。☷ 坤其象三画皆阴柔,义主吸收凝固,坤字从土从申,申神也,电也;《说卦》“离为电”,谓坤丽乾中,以凝乾神成离电,若土位在申者,更能凝及上下而乾神皆合于土,此吸收凝固之极致,是之谓坤,老子曰“天下之至柔,驰骋天下之至坚”,当其象,十翼以顺字赞其德,顺者,顺承于乾也,唯其顺,乃含乾神而土能吐生万物焉。

凡六十四卦皆造用八卦而成。八卦自选用原名、互迭而立名称。六十四卦卦名的得名一般规则是:该卦六爻中的主要取象用来隶定该卦的卦名。大多数卦都体现了这一规则。但有些卦命名,不完全与主要取象一致。例如《小过卦》中讲“过其祖”、“弗过防之”,并无小字,似应为“过卦”,却命名为《小过卦》,这显然与《大过卦》的得名有一定的阴阳对称和意义对应的关系存在。又如《大壮卦》中讲“壮于足业”,“小人用壮”,“壮于大舆之輹”,命名时却用《大壮卦》,而不是《壮卦》,《易经》中亦无“小壮卦”对应。再如《乾卦》取蒙龙却命名为“乾”,或取象太多而无法统一,如《坤卦》。这反映了卦名命名的人为性和约定俗成性,而卦象有多重命名方式,也反映了卦名命名之间有与卦象相疏离的一面。若从概念和范畴的角度来考察六十四卦卦名,可以看出这些卦名具有自己的概念和范畴特点,即这些概念和范畴是意象性的,象征性的,乃至是形容性的,动词性的,与名词性的抽象概念有显著的不同。

爻名又称爻题。爻题与爻的性质及位置有关。《易经》六十四卦凡三百八十四爻。爻名仅取十二,杂用“初、上、九、六、二、三、四、五”八字。其名为:

初九、九二、九三、九四、九五、上九

初六、六二、六三、六四、六五、上六

爻名命名体现了很高的逻辑意识,基本取时空之阴阳以当六

爻之位。其义可分三类来理解。第一类“初”与“上”。初对终，初终以时和过程而言。《既济卦》卦辞曰：“初吉终乱”；《睽卦》六三，《巽卦》九五皆曰“无初有终”，即为其例。上对下，上下以位言。《小过卦》卦辞曰：“不宜上宜下”，即为其例。一般而论，爻之变动，当观其时位。而时则以初为知几，位则以上为关键。合时位而取初上，一“初”字已概括渐次和终结之时，一“上”字亦隐含渐次至下之位。所以“初”“上”可看成爻名之纲领。第二类“九”与“六”。九六与筮数有关。九对七，九七言阳刚之动静，爻以动为爻，故取九而用之。六对八，六八言阴柔之动静，同理取六而用之。“九”与“六”起于时位，乃于九六前各加初、上而成爻名，如初九、初六、上九、上六。第三类“二、三、四、五”，此四者为渐次之等。不言一者，一已取名初字；不言六者，六已取名上字。二、三、四、五为中爻，以对初本上末。阴阳由时位相合而有本末，中爻则体现了时位相合的等次，反由阴阳而体现，所以于二、三、四、五之前，各加九六而成爻名，九二、九三、九四、九五，六二、六三、六四、六五。由此可见，爻名命名体现了很精微的逻辑思维。

一般而言，无论是八卦卦名，还是六十四卦卦名，都是作为象征性的意象概念而运用的，而爻名则体现了较纯粹的逻辑性格。那么，卦名(卦题)与卦爻辞的关系又如何呢？

在一定的意义上，我们可以将卦名(作为标题)纳入卦爻辞范围。它有时总括全卦的内容；有时选取卦爻辞中的多见词作形式联系；有时两者从卦爻辞的字面意思看，各卦的内容，除了几个对立组卦要两卦合看及某些卦所含事类不一外，大多数卦都是有中心的，一卦说一类事。如《小畜》、《大畜》、《颐》、《蒙》等卦主要涉及农事；《需》、《睽》、《丰》、《复》、《明夷》、《旅》、《蹇》等卦关于行旅、商旅；《师》、《同人》、《离》、《晋》是兵事卦；《贲》、《归妹》是婚姻卦。当然，一卦中附载或交杂一些别类事是常有的情形。

事物之象、卦爻象与卦爻辞具有连锁相关性。《系辞传》上篇

曰：“是故易者，象也。象也者，像也；彖者，材也。爻也者，效天下之动者也”。《系辞传》上篇曰：“彖者，言乎象者也；爻者，言乎变者也”。前一段说的符号之象与事物之象的关系，后一段则说的是卦爻辞与卦爻象的关系。由此可知，《系辞》所谓“观象系辞”包括两个层次：观六十四卦之彖象各系以辞，这就是卦辞；而于彖象分观其六画变动之爻象而系以辞，这就是爻辞；而用九用六可视为表达刚柔、动静及变通过程的爻辞的总纲。

从六十四卦的整体组织、卦序和各卦的内部结构，从卦象、卦名、卦辞、爻辞的特点及互相间的关系和修辞特点（如贞事辞，贞兆辞，象占辞与兆筮辞的运用及其区别和联系）可以看出《易经》的卦爻辞具有一定的系统性，它构成了《易经》整个思想系统的一个子系统。卦爻系统体现了易的最早的意义系统和概念化展开的一个阶段和环节，既有其相对独立性，又仰赖于一个更大系统的配合才能充分发挥其思想上的效能。

一般讲来，《易经》六十四卦的卦爻辞基本分为两类：一为象辞，表述事物的情况、状态、关系、境遇、形势，或者是描述性的，或者是探索性的。一为兆辞，是针对事物情况、状态、关系、境遇、形势而作的价值判断。而吉凶、悔、吝、咎、利等等可以看作是一套价值量词，用以对事物的不同价值性质作出评价。或者说，前者是认知性的，关乎事实的领域；后者是评价性的，关乎价值的范畴。在这里，认知与评价、事实与价值被纳入一个总体的框架中来考虑。当然，卦辞中有些词句的性质、殊难确定。如“元亨利贞”，我们不妨说它兼有象辞和兆辞的特点和性质。我们可以从多种角度和层次对其作出理解和阐释。

进一步讲，卦爻辞代表对某个卦或某个爻的诠释，其所要表达的则是对该卦该爻的凶吉悔吝情况的推论，因而是一种价值判断。这种价值判断一方面基于对客观事情的认识，一方面则基于对主体贞问决策者的一般认识。其价值判断除指明吉凶悔吝的价值境

遇外,同时也指明行为的取舍方向,有时且作条件式的规定。因此,卦爻辞兼而具有评价决断、事情判断、行为指示多重意义内涵。由于卦爻辞的理解和解释(所谓玩辞)须有接受者的主动参与,因而卦爻辞的意义表述尽管具有条理性 and 系统性,但仍是不完备的,因为如何合理而有效地取义及作出决定,还需卜筮者或贞问者的状态及理解力来决定。由此,卦爻辞的阐释可以从两个不同层次上的展开:其一是因具体问题和具体情况而需要一种具体意义的诠释;其二若将卦爻辞看作是一些命题、判断式和推理性的表述,它们显然具有一般的重要意义,可作普遍性的哲学诠释。而若欲深入对卦爻象和卦爻辞作深入的哲学诠释,就使我们涉及了《易》“理”的问题层次。

五、易“理”诠释

从诠释学的观点看,义与理的原始区别显得相当重要。这不仅是诠释意向和方法论的差别,同时也是一种历史性的差别。这两种基本的差别直接与《经》、《传》的思想性质的差别有关(两者的联系和同一性这里不作讨论)。我们不妨对这种差别作一简要的提示。

整部《易经》的“古经”部分的形成经历了一个漫长的过程,因而具有构成性、层积性的架构。这一架构无疑可以从人类自觉思想产生和形成的发生学角度来理解和阐释。当然,这种发生学过程并不是线性展开的,毋宁说,从易的原始经验到著的直观操作(筮)、到卦爻符号系统(象和数)的建立、再到卦爻辞系统的完成,其过程是异常复杂的。构成我们今天所看到的经文的各个层次和构成要素,从一开始就有某种合力因素在起着作用,虽然形成这种合力的不同层次的构成要素其发育程度并不相等。我们今天将这一发生学过程模式化,从而予以逻辑的把握,是就其主导倾向和作用方面而言,这是需要加以说明的。

《易经》的《传》部分(即十翼),有一个庞大的思想体系,整个是对“古经”(二篇)隐含着的意义、对它的符号结构和序列、对它的占筮方式和数学程式、对它的基本概念、范畴和图式、对它的主要原理及思想本原乃至它的思想体系的整体架构而进行的哲学诠释。在这种内容丰富而复杂的诠释过程中,《易传》建立了一个堪与古经并立而两者同时可以进行相互诠释的、互补性的思想体系。因而,整个《易传》哲学(尽管十翼各篇的思想取向和意图不全相同)具有突出的诠释学特征。

当然,应该看到,即使在“古经”中已经显露出多种诠释学意向,如卦爻辞对卦爻象的诠释。不过,整个看来,卦爻辞对卦爻象的诠释基本上停留在现象层面的诸问题上。这些问题尽管从类比上看,包含了相当广泛的思想内容,但基本上是直观的、具体的。象征意象的运用使卦爻辞具有相当生动而有强度的思想表现力,但同时也限制了其推理和论证的力量。而在《易传》中,则将经文中隐含着的诠释学意向充分地阐发出来了。并将经文的现象诠释推广到整个形上学领域。从而为其后整个易学的发展提供了系统的诠释学方法和哲学基础。我们若大体言其区别,“古经”的哲学诠释和思想演进基本上是在“义”的问题层面上展开的,而卦爻辞则可以看作是《易》最早完整表述出来的一个意义系统和概念体系。需要补充说明的是:卦爻辞的概念具有自己的特征。这是一种意象性概念。这种概念是由形容词和动词表述和指示出来的,基本上先于名词概念而发生。其概念内核包含在其意象及象征性的运用中。在卦爻辞中,包含概念内涵的意象比纯粹概念(或可称之为名词性概念)更重要,但其演进走向纯粹概念,并服从思维发生学的一般法则(即从直观、具象走向思辨、抽象)。而《易传》则可说是次生性的,可以看作是由《易经》“古经”衍化而来的第二个意义系统。当然,若从“理”的层面的开拓而言,《易传》哲学包含了一系列原创性的思想。从伏羲观物、取象、作卦,到卦爻辞系统的建立,再到《易经》,经

过《易传》的充分哲学诠释，易“理”具备了整体的规模。而《易传》本身的诠释方式和方法及由这种诠释而遗留下来的一系列问题，使而后二千多年来的哲学家煞费思量。迄今我们仍在《易传》划定的界限内尝试地做着解题工作。

双重选择论的原理与《易经》

〔美〕王振武撰 付永军等译

双重选择论(Ambichoiceism)的一般原理:宇宙是由点(points)构成的,从任意一点起始,任何一种选择都沿着两个方向展开,在时间上明显地展开为过去和未来,在空间上明显地展开成上与下、前与后、左与右。在时间和空间中进行的选 择并无什么差别,无论过去还是未来,选择方式并无历史性,并且,对处于不同方位的选择物说,也无根本性差别。这就是由图 1 和图 2 所表现的双重选择论的世界观。

双重选择论有 5 个基本原理,它们从不同角度详尽表达了我的哲学,构成了我的哲学体系。

双重选择论的第一个原理:双重选择(Ambichoice)自一点开始。就是说,从一点开始,选择从二个方向展示自己,如图 3 所示。 $A=(C_1, C_2)$

从一点上开始的双重选择是宇宙的真理。生命的双重选择起始于一个细胞;宇宙起始于一个自动的行星的爆炸;在宗教中,上帝是点,亚当和夏娃是上帝进行的双重选择;在《易经》(I-ching)中,无极(Wuji)是点,太极图中的阴和阳是双重选择的两种形式,如图 4 所示。

在现代科学中,混沌扫除了拉普拉斯决定论或预测之幻想,告诉人们,未来不是一,而是多,至少是二。詹姆斯·格莱克(James

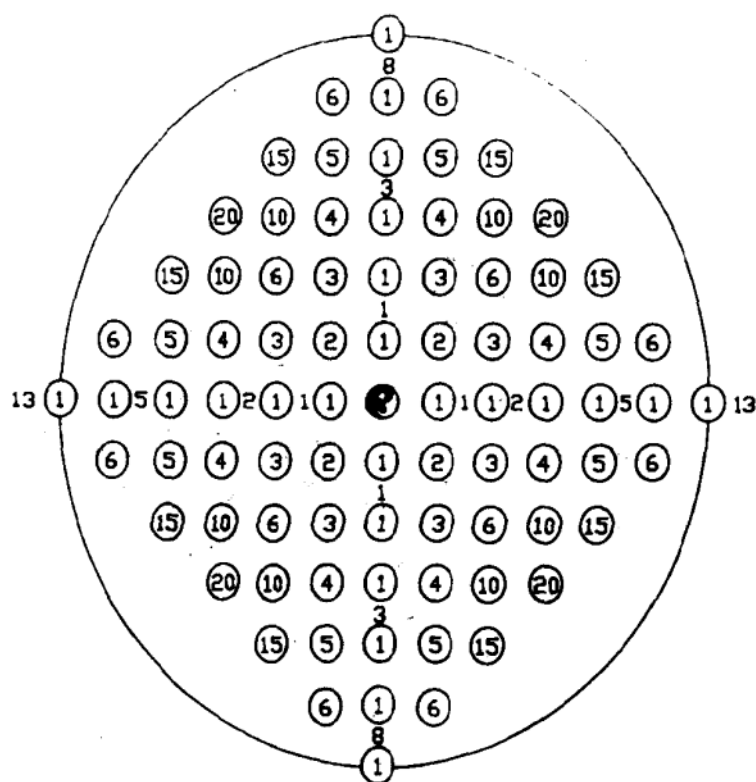


图 1 双重选择论的世界观

Gleick)在他的著作《混沌》中,用许多例证说明了这一点。首先是分叉图(bifurcation diagram)的外部轮廓(Gleick, 1987),通过大量的计算,其丰富的结构从一点展现出来的,如图 5 所示。

其次是蝶式效应。在象空间中,有展现相同事实的方式,并获取一幅有关一种系统长期行为的图画。第一个系统集聚于稳定状态,处于象空间中的一点。第二个系统周期性重视自身,形成一个

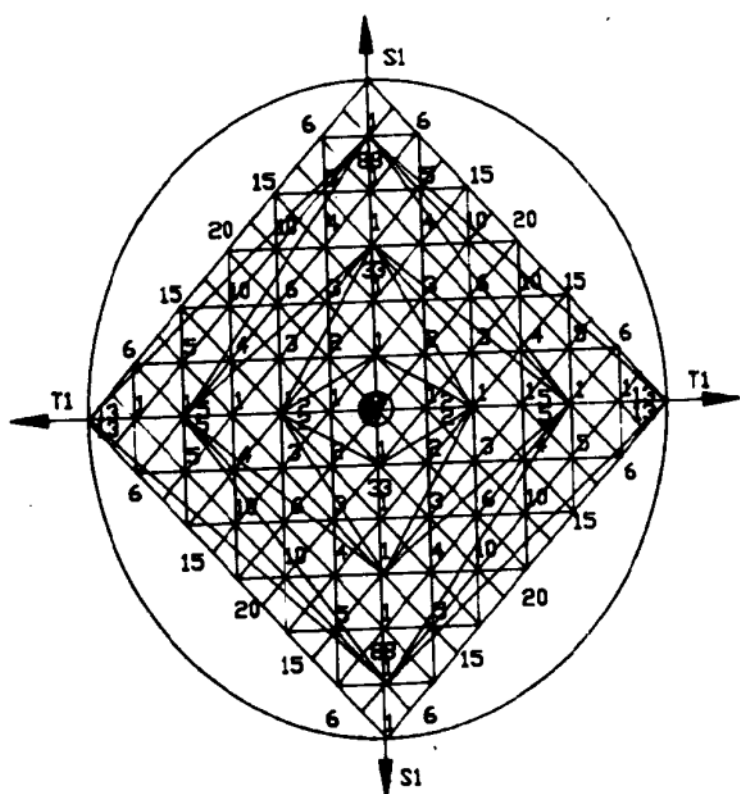


图2 双重选择网络

圆形轨道。第三个系统在更为复杂的华尔兹节奏——一个有着“周期为3”的圆圈——中重现自身。第四个系统是混沌式的，是双重选择的典型(Gleick, 1987)。从某种意义上说，双重选择已构成了一种被证明有别于机械唯物主义观点的新见解，见图6。

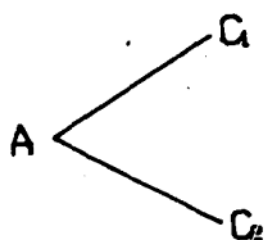


图3 从一点开始的双重选择



图4 易经中无极产生太极

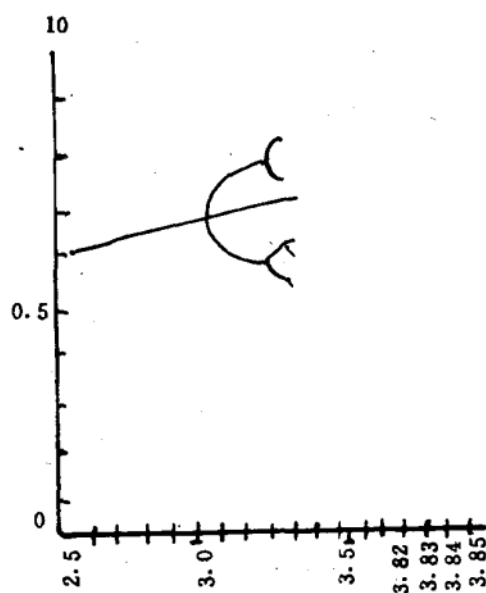


图5 分义图草图

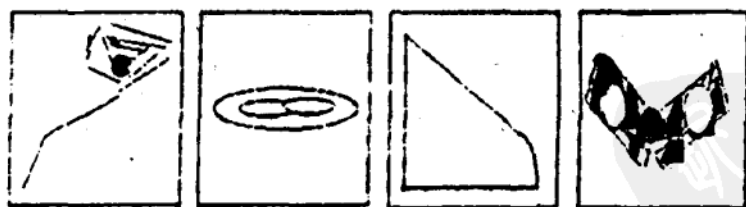


图6 象空间作图

例如,理论起始于作为理性与非理性交叉点的灵感。政府的政治体系由作为立法机构和司法机构交叉点的总统着手组成,见图7。

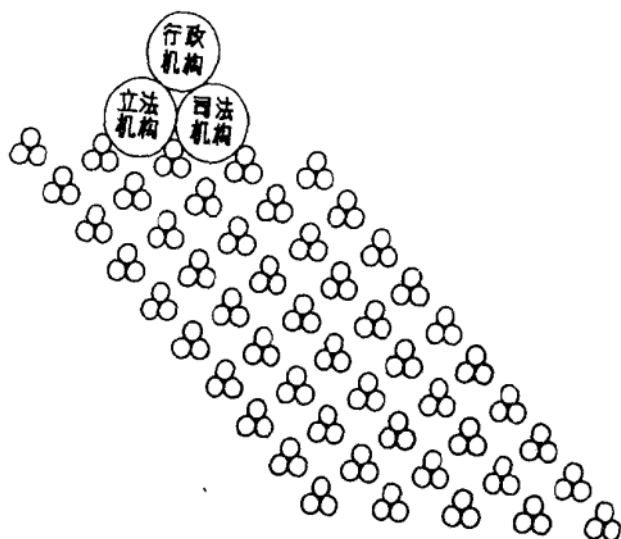


图 7 美国的分权制衡秩序

问题的解答也属于从一点开始的双重选择。如图 8。

图 8 为一个网络问题。我用线表示从一点到另一点的可能选择,也表示方向相反的选择(1)。从 A 到 B 或 C,反之亦然(2)。从 C 到 B,反之亦然(3)。从 C 到 G 或 E,反之亦然(4)。从 G 到 E,以及从 G 到 F(5),反之亦然。从 B 到 H 或 D,反之亦然(6)。从 E 到 B,反之亦然。

双重选择论的第二个原理:双重选择通常产生选择(从一点开始)的 12 个层次(Levels),以此构成一个层次结构。12 是选择的基本层次。例如,耶稣有 12 个门徒,一年有 12 个月,人类有 12 种选择,如图 9 所示。

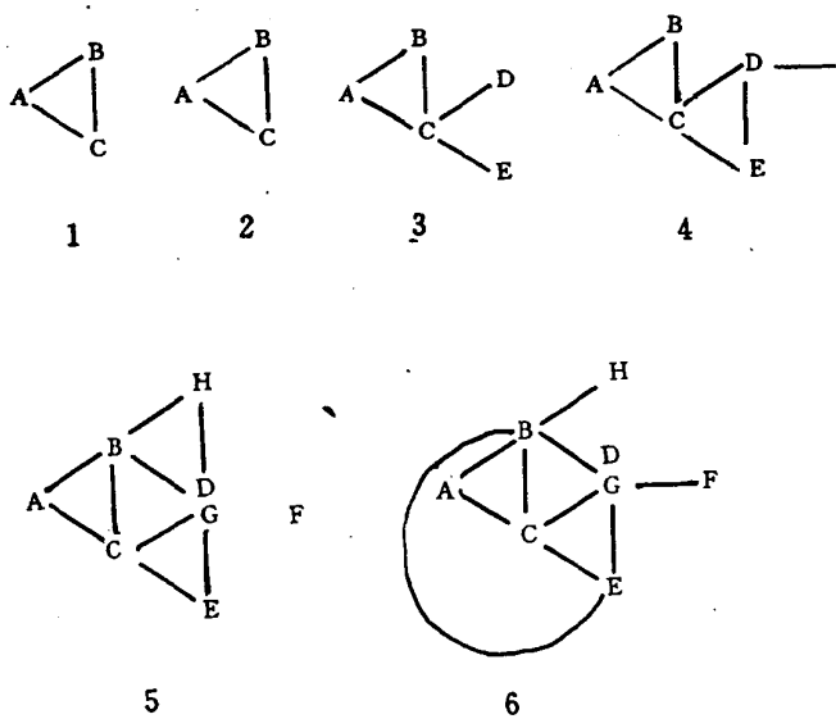


图 8 网络问题

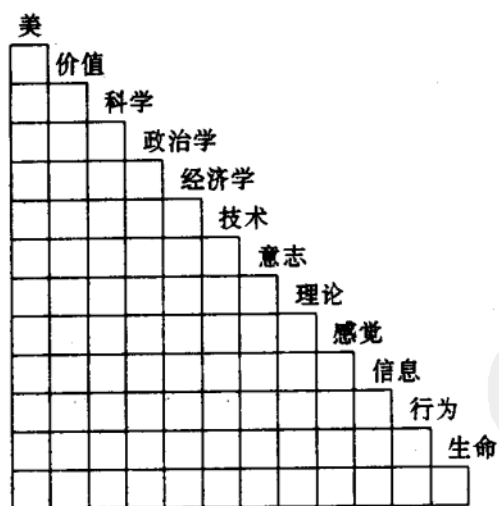


图 9 人类的双重选择等级

双重选择论的第三个原理：双重选择的层次以 2 为基础可增长至无限大。

$$AL1 = 2^* 1 = 2^1$$

$$AL2 = 2^* 2 = 2^2$$

$$AL3 = 2^* 2^* 2 = 2^3$$

$$AL4 = 2^* 2^* 2^* 2 = 2^4$$

$$AL5 = 2^* 2^* 2^* 2^* 2 = 2^5$$

$$AL6 = 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2 = 2^6$$

$$AL7 = 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2 = 2^7$$

$$AL8 = 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2 = 2^8$$

$$AL9 = 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2 = 2^9$$

$$AL10 = 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2 = 2^{10}$$

$$AL11 = 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2 = 2^{11}$$

$$AL12 = 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2^* 2 = 2^{12}$$

$$AL = 2^n,$$

这样一个双重选择层次序列已为古往今来很多科学事实所证实。从西方历史说,1653 年,布莱兹·帕斯卡尔(Blaise Pascal)在《算术三角形论》一书中,首先在数学中给出这一事实,如图 10 所示。

就东方历史来说, $A^n = 2^n$ 出现在河图洛书中未被划分和未加改变的三角形中,如图 11 所示。

这说明中国人首先发现了“帕斯卡尔三角形”,比帕斯卡尔早了 2653 年。然而,中国人决没有意识到这一点,这是多么令人遗憾!事实上, $AL = 2^n$ 一直是中国人的典型思想,所以,在中国古代许多有关《易经》的著作中此种思想屡见不鲜。在河图洛书中,就有一幅明确的图象表达类似“帕斯卡尔三角形”式顺序,如图 12、13 所示。

在现代科学中,双重选择已在分子生物学中发现。DNA 形成

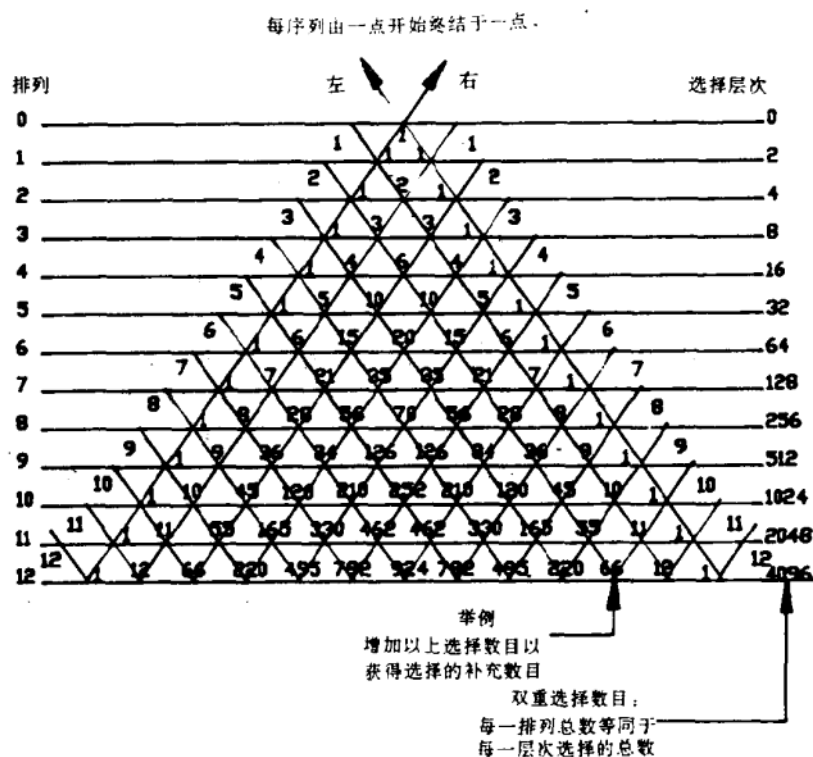


图 10 双重选择层次和巴斯卡尔三角形

过程是双重选择层次——它从一点开始完全向外展开——形成的一个典型，见图 14、15、16、18。

DNA 包含两条沿同一轴向盘绕的多核苷酸螺旋线链，二者方向相反且本身的基本成分互补。基本戊糖是脱氧核糖，其氮基为 cytosinec，胸腺碱 U，腺嘌呤 A 以及鸟嘌呤 G。核苷与一个磷酸分子相连，这磷酸分子又使基本戊糖的自由羟基组之一酯化，并将酸

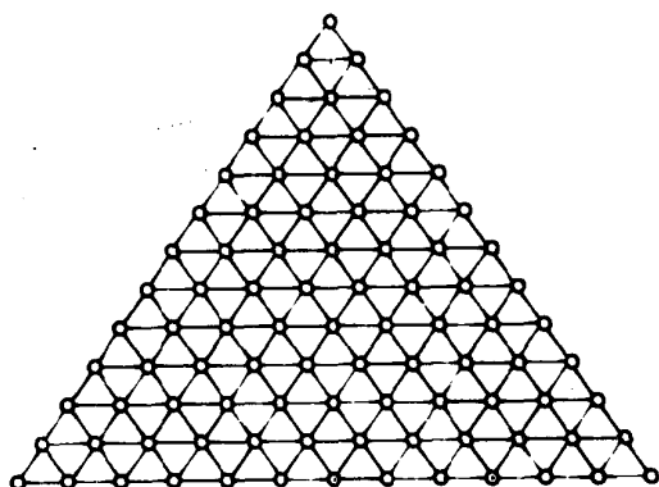


图 11 双重选择层次和河图洛书中未划分及未改变的三角形



图 12 双重选择层次与河图洛书中 Power1-6 形

七条线						1	7	21	35	35	21	7	1	2^7
八条线					1	8	28	56	70	56	28	8	1	2^8
九条线				1	9	36	84	126	126	84	36	9	1	2^9
十条线			1	10	45	120	210	252	210	120	45	10	1	2^{10}
十一条线		1	11	55	165	330	462	462	330	165	55	11	1	2^{11}
十二条线	1	12	66	220	495	792	495	792	495	220	66	12	1	2^{12}

图 13 双重选择层次和河图洛书中 Power7-12 形

CCC 1	CCA 43	CCT 14	CCG 34	CAC 9	CAA 5	CAT 26	CAG 11
CTC 10	CTA 58	CTT 38	CTG 54	CGC 61	CGA 60	CGT 41	CGG 19
ACC 13	ACA 49	ACT 30	ACG 55	AAC 37	AAA 63	AAT 22	AAG 36
ATC 25	ATA 17	ATT 21	ATG 51	AGC 42	AGA 3	AGT 4	AGG 7
TCC 44	TCA 28	TCT 50	TCG 32	TAC 57	TAA 48	TAT 18	TAG 46
TTC 6	TTA 47	TTT 64	TTG 40	TGC 59	TGA 29	TGT 4	TGG 7
GCC 33	GCA 31	GCT 56	GCG 62	GAC 53	GAA 39	GAT 52	GAG 15
GTC 12	GTA 45	GTT 35	GTG 16	GGC 20	GGA 8	GGT 23	GGG 2

图 14 双重选择层次和 DNA 的构成

性传给最后产物,证据可从詹姆斯·格莱克 1987 年出版的《混沌》一书中找到。双重选择层次与 Cantor dust 的结构很相似,见图 18。

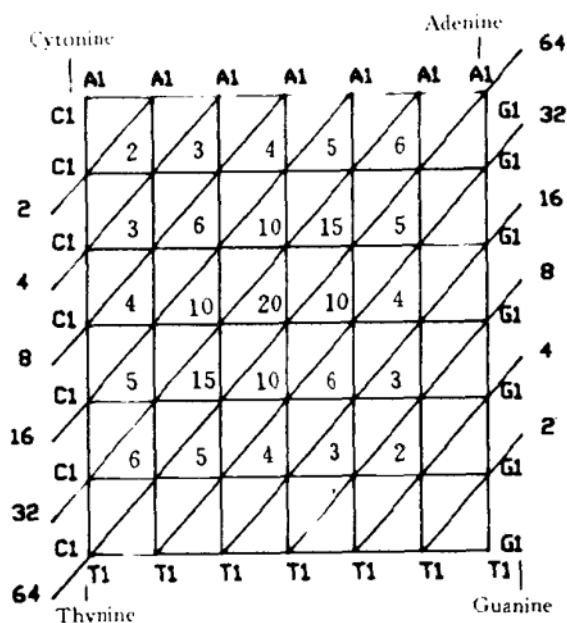


图 15 DNA 构成中 C 和 G 的双重选择层次

在 Cantor dust 中的选择从一条线开始,去除中间第三条线产生可供选择的二条线;然后再去除保留部分中间第三条线,产生可供选择的线,如此反复。线上选择序列为 2,4,8,16,32,64……它们永远是多,而部分之整体却为零。Cantor 系统是点的 dust,它持续着并被看作是电子传导线中错误机率的原型(clerk,1987)。计算机是本世纪技术上的最大发明,它导致新的工业革命和社会变迁。令我惊异的是,双重选择层次和计算机中的二进制数相同,如图 19 所示。

显而易见,双重选择起因于一与零之间平衡关系的破裂。为了彼此间的互补,一总是选择零,零总是选择一。双重选择论的第四个原理:双重选择的目标是第三个选择,它依照较强选择(C2)与

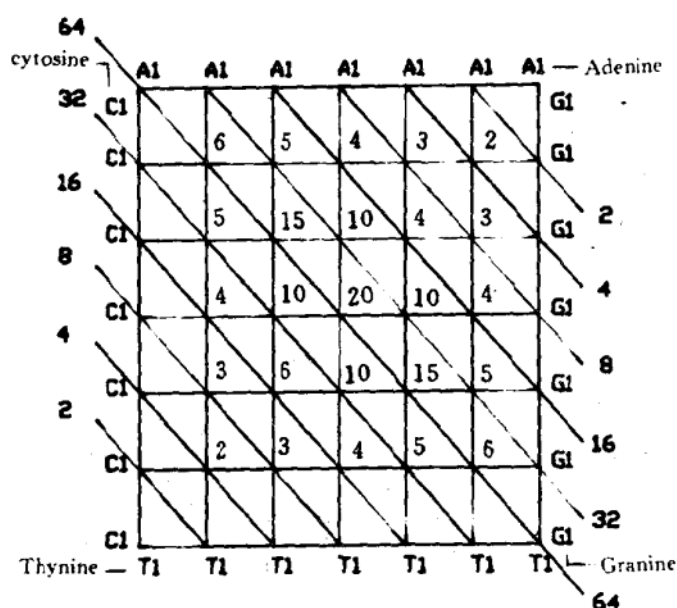


图 16 DNA 构成中 A 和 T 之间的双重选择层次

较弱选择(C1)之比等同于两种选择(C2+C1)与较强选择(C2)之比这样一种关系,超越处于选择链条——这链条随选择数目增加而失去平衡——之中的两个选择, $A_g = C2/C1 = (C2+C1)/C2$ 。双重选择的这个公式与黄金比率相同。黄金比率起源于费班纳赛(Fibonacci)序列和某些正多边形结构,在数学分析中常被使用。 $A = C2+C1 = -1+1=0$,双重相反选择; $A = 0+1=1$,双重选择的极点。单一选择 $A2 = 1+1=2$,双重选择序列如下:

$$A3 = 1+2 = 3$$

$$A4 = 2+3 = 5$$

$$A5 = 3+5 = 8$$

$$A6 = 5+8 = 13$$

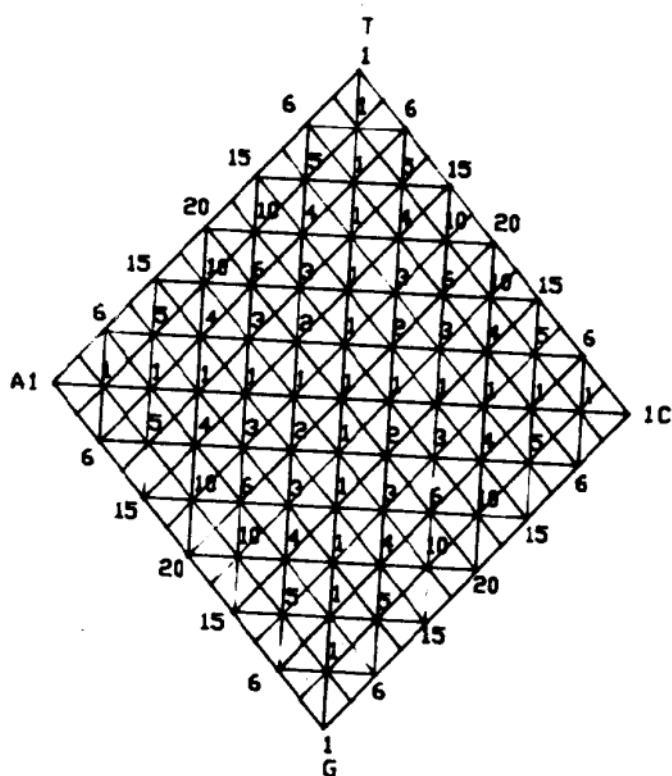


图 17 双重选择层次和在 ATCG 方位中 DNA 的构成

$$A7 = 8 + 13 = 21$$

$$A8 = 13 + 21 = 34$$

$$A9 = 21 + 34 = 55$$

$$A10 = 34 + 55 = 89$$

$$A11 = 55 + 89 = 144$$

$$A12 = 89 + 144 = 233$$

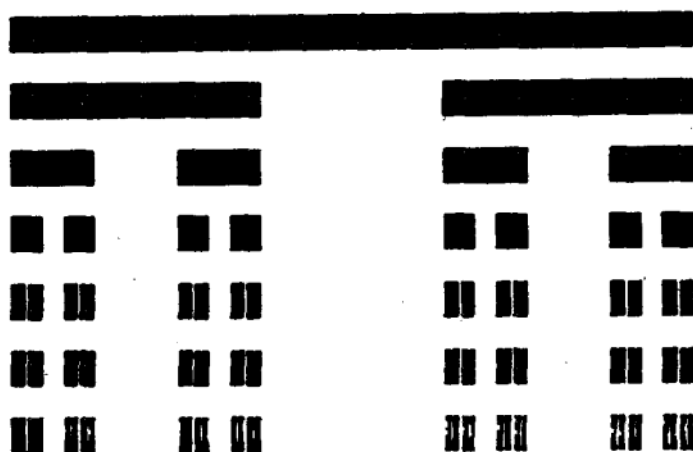


图 18 双重选择层次及 Cantor dust 结构

12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	0	n
4096	2048	1024	512	256	128	64	32	16	8	4	2	0	2 ⁿ
											0	0	0
											1	0	2
										1	0	0	4
									1	0	0	0	8
								1	0	0	0	0	16
							1	0	0	0	0	0	32
						1	0	0	0	0	0	0	64
					1	0	0	0	0	0	0	0	128
				1	0	0	0	0	0	0	0	0	256
			1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	512
		1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1024
	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2048
1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	4096

图 19 双重选择层次及二进制数

这一规律与费班纳赛序列相一致。所以,我们可以用黄金分割证明双重选择。 $A_g = C1/C2 = (C2 + C1)/C2$, 则 $C2 = 0.618, C1 = 0.382$ 。根据黄金分割, $A_g = C2/C1 = (C2 + C1)$, 可得到, $C2^2 - C2C1 - C1^2 = 0$, 若这个二次方程通过 $C1$ 求解 A_g , 解就为 $C2 = C1(1 + \text{或减去} \sqrt{5})/2$ 。只取正值, 则 $C2/C1 = (1 + \sqrt{5})/2 \approx 0.618$ 。即 $A_g = C2/C1 = (C2 + C1)/C2 = 0/1 = 1/1 = 2/1 = 3/2 = 5/3 = 8/5 = 13/8 = 21/13 = 34/21 = 55/34 = 89/55 = 144/89 = 233/144 = 1.618$ 。也可以 $A2 = A_g + 1$ 以及 $1/A_g = A_g - 1$, 利用近似值, 得到 $1/A_g = 0.618$, 以及 $A2 = 2.618$, 如按二进制表示: $0.618 = 0.1001111001, 0.382 = 0.0110000110, 1.618 = 1.1001111001, 2.618 = 0.11001111001$, 在这些小数中, 我们可看到四种对称形式。第一, 0.1001111001 为左右对称; 第二, 0.0110000110 也为左右对称; 第三, 0.1001111001 与 0.0110000110 为互补对称; 第四, 1.1001111001 与 10.1001111001 的小数部分为水平移动对称, 并且 $0.1001111001 + 0.0110000110 = 0.1111111111$, 它表示正数 1。所以, 我们可以看到双重选择后目标就是对称, 我们也可用二进制数导出双重选择序数, 见图 20。

陈之帆(Chen Zhifan)认为, 沈乃正(Shen Naizheng)已得出结论, 0.618 和 0.382 二进制数之循环是由 100 个小数构成。在图 21 中, 有 0.618 的 402 个小数。每一百个单位由一个循环构成。从第三个单位起, 在前 50 个小数和后 50 个小数之间产生了互补关系。就是说, 每个百位单位是由在同一层次上移动的对称物构成的, 并且每个循环都展现出补充性对称物, 如同用镜子进行的反射一样(Chen 1992)。

所以, 双重选择也有着饶有趣味的数学性质, 是一种在感官上让人赏心悦目的选择(包括人的选择)。这在美学、艺术、建筑上确实无疑, 从古到今许多作品对此都有过表现, 尤其是在文艺复兴的艺术和建筑中, 它特别流行。几千年来, 即使人类不知道双重选择

论,也始终在应用它创造自己的文化。在双重选择序列中,第一个三种选择的目标在同一层次上实现平衡。从第四个选择开始,选择的目标越高,双重选择就越趋于平衡,如图 22 所示。该图反映了双重选择的基本性质。

Binary Numbers								Goals	n
							0	0	0
							1	1	1
							1	1	2
						1	0	2	3
						1	1	3	4
					1	0	1	5	5
				1	0	0	0	8	6
				1	1	0	1	13	7
			1	0	1	0	1	21	8
		1	0	0	0	1	0	34	9
		1	1	0	1	1	1	55	10
	1	0	1	1	0	0	1	89	11
1	0	0	1	0	0	0	0	144	12

图 20 双重选择目标及二进制数

双重选择论的第五个基本原理:双重选择终结在一个圆圈上,双重选择的目标朝向一个圆圈。见图 23。

在一个圆圈中,整体体现为一。所以,在人造世界中,圆圈是最好的选择,最好的选择终结在圆圈上。任何一种选择的实现都是一个从一点开始,引出两个方向,终结于圆圈的过程。点和圆圈是双重选择的极限,它们在性质上相同,皆为无选择。一个点拓展开就是一个圆圈,一个圆圈收缩时就是一个点。这在数学被称作点圆(point circle)。就此而言, $D2 + E2 - 4F = 0$, $C1 = -0.5D$, $C2 = -0.5E$,其轨迹 $(-0.5D, -0.5E)$ 处于一点上。这就是那种偏离零的选择的极值。例如,太极图就不仅是一个圆圈,而且还是个点,见

1001111000110101001111110111110011101101100100010110.
1000011100101011000000100000110001001001101101001

1~102unit

01111000110101001111110111110011101101100100010110
1000011100101011000000100000110001001001101101001

A cycle of 100 decimal

01111000110101001111110111110011101101100100010110
1000011100101011000000100000110001001001101101001

A cycle of 100 decimal

01111000110101001111110111110011101101100100010110
1000011100101011000000100000110001001001101101001

A cycle of 100 decimal

图 21 0.618 的二进制数至小数点后 402 位

图 24。

在自然界,最好的选择不是圆圈,而是椭圆。双重选择通常在平衡和不平衡之间运动,如图 25 所示。

简言之,选择哲学是研究从一点开始达到一个圆圈的双重选择方式。如果说双重选择源自平衡的破裂,那么双重选择的结果就是平衡。依据以上我的研究,如果说选择哲学是一中心点,那么,每种宗教,数学和科学(包括自然科学和人文科学)就是圆圈上不同的点。每一门科学研究的内容都涉及双重选择圆圈中的一条线。双重选择渗透于中西文化与宗教中,它是人类知识的内在核心,所以是一种世界哲学。作为方法论,双重选择论是一种纯化了的哲学,

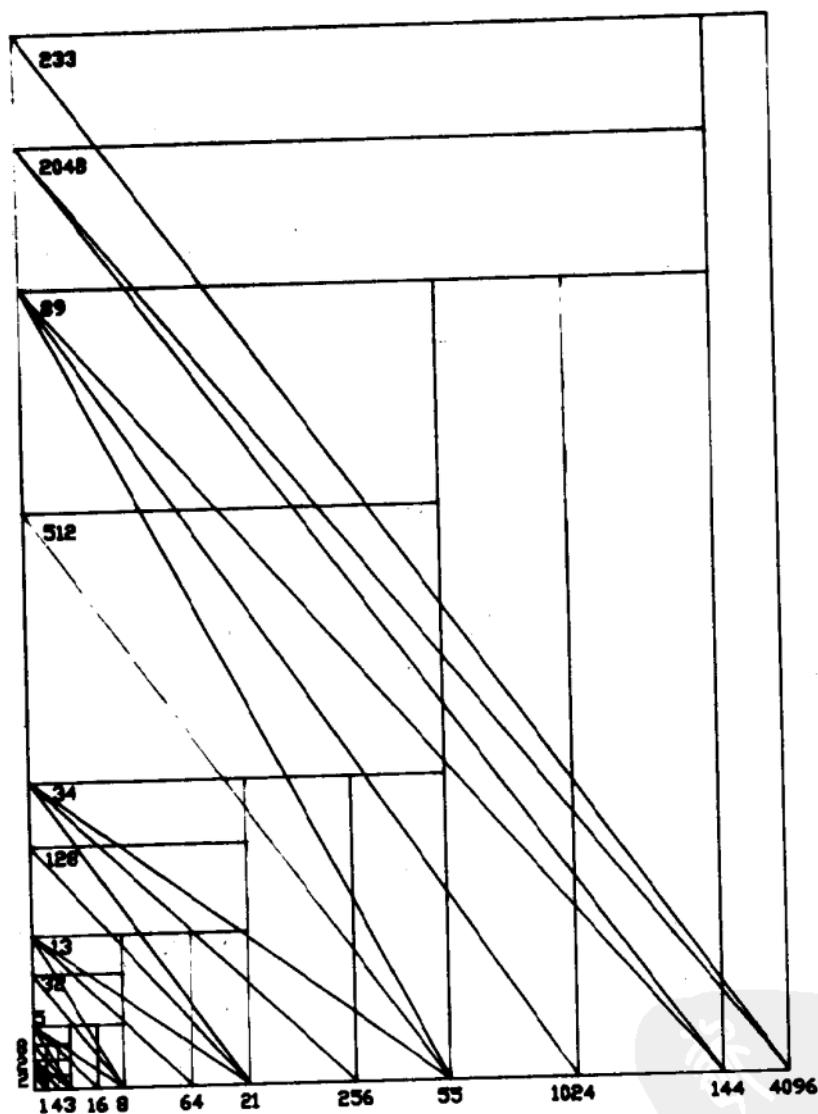


图 22 双重选择从平衡到不平衡

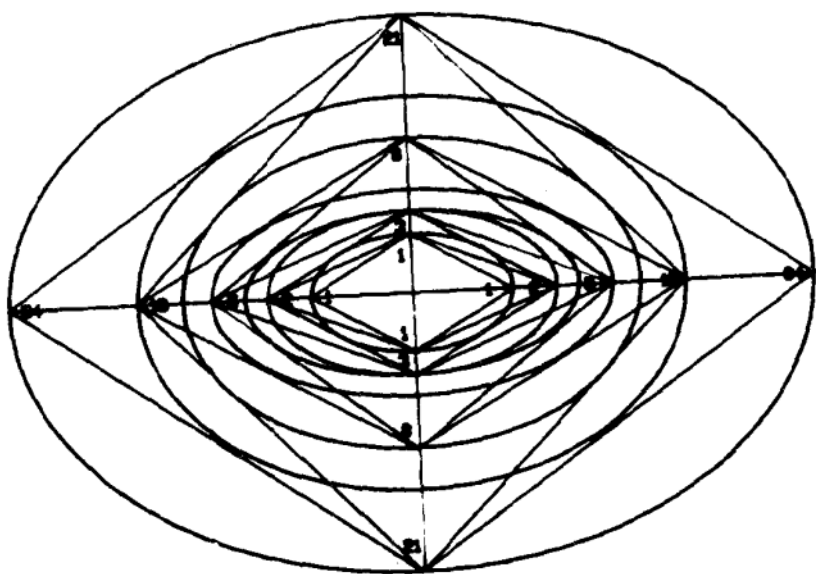


图 23 双重选择向一个圆的过渡目标

它超越了一切有关人类选择标准的对立(诸如真理与谬误,德性与罪恶,美与丑)。如果我们放弃了自己的选择,以客观世界的选择为自己的选择,我们就会与整个宇宙相和谐。在这个世界上,除了《易经》,无任何哲学能与选择哲学相比拟。双重选择论将哲学从思辩中解放出来,以数学公理为工具使哲学臻于完善,哲学不再是形而上学。牛顿发现了支配天体的规律,达尔文发现了支配社会进化的规律,弗洛伊德设定了支配心理的规律,我发现了一个新的规律——双重选择论,它将是关于整个世界(包括天体、社会和心理在内)的真理。

几千年来,西方人无休无止地争论那在一切对立——简单说,是与否——之间进行的选择。是与否是选择的基本形式,然而却只是在单纯的系统中才是真的。在复杂的系统中,问题则成了如何在



图 24 双重选择的静平衡

成双成对关系中打破平衡。阴阳鱼(Yin—Yang fish)作为《易经》基本的选择形式并不是在两者中进行选择,而是要在两者之间打破平衡,以之使其在一个系统中结合为一体。基本的原则是在阴和阳中进行选择。从阴阳鱼中,你可以看出中国古代哲学传统与西方哲学传统的差别。但是几乎无人知晓,从有纪录的历史伊始,古代的中国人就在从 2 到无限这一切对立中作出双重选择。现代的中国人一直热衷于从西方寻求智慧,事实上,他们的智慧并不在外部世界之中,而是在他们自己心灵之中,当他们用“第三只眼”(the third eye)观看这个世界时,他们就会超越他们的文明并先于他们的选择而找到有关选择之谜的答案。《易经》就是人类的“第三只眼”,也是对世界的一种新观点。

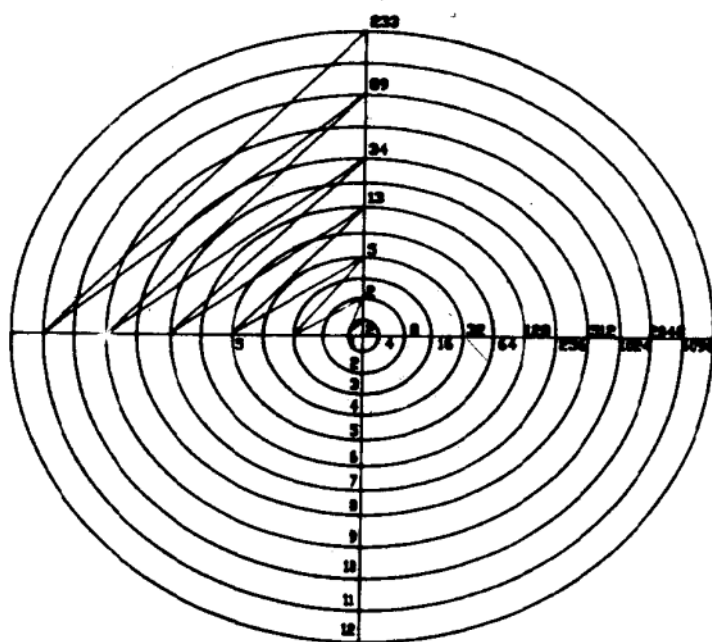


图 25 双重选择的动平衡

从思维角度看《周易》

安道玉

对《周易》的认识自古以来就有两种最基本的倾向：一是对之奉若神明；二是对之强烈地反对。并且由于其自身固有的因素，长期以来把它看作是封建迷信的象征。随着科学研究的进展，现代科学对《周易》这一古老的学问又有了新的认识。但就现阶段来说，两种基本的倾向依然存在。那么，我们应该如何认识《周易》呢？本文将从人类认识的基础出发，来探讨《周易》到底为我们提供了什么——这一问题。

在讨论《周易》为我们提供了什么之前，我们必须对认识的基础进行考察。这样才有一个讨论问题、分析问题的基点。在这个基点上进行我们的讨论和分析。我们知道认识的根源在于人类大脑的思维作用。而思维在一般意义上，并不是我们人类所特有的。严格地说，凡是具有神经系统的生物个体都应该具有思维的能力。因为思维这种客观现象无非是脑神经系统的一种功能。说除人类之外的其它种类的生物体也具有思维能力，这并不是说把人类放到同其它生物相等的地位。笔者认为，人区别于其它种类的生物的本质特点并不在于有无思维能力以及思维能力之高低，而在于有无思维的表达能力，以及思维的表达方式。人具有丰富的思维表达能力及表达方式。对人类来说人类的认识发展史就是人类思维的发展史。

一般认为思维知识是以概念作为出发点的。这是对思维的一种片面的理解,依照概念进行的思维只是思维的一种方式,一种显然存在的、潜在的思维方式,思维在本质上,是神经活动的过程,而概念只是这种过程的结果。依概念思维是人的理性思维,依逻辑形式进行,逻辑为其表达工具。思维在最初,也只是形象思维,如果进化论是可接受的话,随着个体的及社会的生活经验,外在形象的一定的积累,或思维达到一定的深度,个体感受(无言、无概念的状态)的加深,普遍有一种表达的需要而产生一些简单的概念,形成语言。语言的形成是思维表达的一种共时性的东西,许多他人的感受和思维结果,通过语言进行表达和交流,思维的交流使得个体或整体思维水平得以提高,于是就有许多思维成果通过语言概念而流传下来,但生活毕竟是丰富的,靠语言概念的传递有很大的局限性,语言共时性强,历时性弱。文字的发明是表达思维工具的一大创新。要说文字比语言更优越恐怕许多人都不会同意,它除了在历时性方面比语言优越外,其它的方面都不及语言来的生动,表现的只是内容。正是这种优越的历时性表现,才能使前人的思想得以保存,虽说是部分的。它是人类的思维的表达的结果也为表达思维提供了一定的工具。

从现代思维科学,特别是对人脑的思维研究的结果来看,人脑的思维过程,也就是信息处理的过程。信息一般认为是标志物质存在的东西,大脑要处理信息,就有一个信息接受的过程,信息从何而来?现代科学的成果以及大众一般认为,信息的主要来源是人的直接经验或间接经验,若称之为直接信息和间接信息的话,直接信息就是主体系统亲自参与外界活动,从而获得的信息,间接信息则是间接知识的一种表征。这样看来,无论是直接信息或者是间接信息,都只是主体作为接受信息的对象而存在的,这样接受的信息被认为是真实的,被科学家以及实证主义、证伪主义、逻辑主义等科学哲学家所认可。特别是在现代社会中,科学技术已成为主导一切

的时代。被实证的要求,以及功利的态度,对这种观点的接受和认可,已经是一种时代的潮流。而事实上,这只是信息接受过程的一个方面,从上面的讨论我们知道,信息作为标志物质存在的东西,是一个最为广泛抽象的哲学范畴。因此,在这个范畴之下,人作为思维的主体,其自身也是信息的来源,这意味着信息的源泉并不是单纯的外界来源才是真实的信息来源。主体自身也成为接受自身信息的来源。主体的身心关系是思维的基础,也是思维信息的最为重要的源泉,最明显的例证是医学研究的进展,处于身心不平衡状态下,病人的思维是不正常的。这标明或者是输入大脑的信息有误或者是处理信息有误的结果,但不管怎样,这都说明主体自身是信息的来源之一。这种情况在东方的传统哲学思想中很有市场。在现代西方哲学特别是怀疑主义、唯心主义者之中很有市场。对哲学思维来说,也可以更广泛地说,思维只是主体的神经活动。因此,都是在主体的身心之中进行的,因此,在这种意义上来说思维就是唯心的东西。唯物主义是注重主体外在信息的真实性,否认或轻视来源于主体自身的信息;唯心主义则似乎坚持主体是最真实的信息来源。外界的信息依照主体的信息而存在。不管是极端的主观主义,还是客观唯心主义哲学家,首先假定的就是他自身的存在,不管他们是怎样为这种存在作论证的,是“我思”,是“感觉的复合”等都是先假定主体的存在。无论这些哲学家是否说明了这种假设。

我国哲学家贺麟指出,唯物主义和唯心主义之区别在于世界的起源方面,也就是世界本体的原初是物质的还是精神的,超出此范围,则无所谓唯物和唯心之分。这确是一种真知灼见。哲学思想作为哲学家思维表达的结果,都是特定哲学家通过接受外界和主体信息进行思维加工而产生的结果。对于他们自身来说都具有一定的客观真实性。使用唯物和唯心的二分法在大多数情况下,对同一个哲学家就容易作出既是唯物主义者又是唯心主义者的混乱的判断(不能称之为辩证的判断)。

思维作为主体接受信息,处理信息的过程对主体来说是真实的,这种真实要是不存在的话,那么对于主体来说就没有什么是真实的了。因此,这里所说的思维的真实性问题,也可称之为表达的思维的现实性问题。思维的现实性问题,是与社会现存的相关的表达思维的水平有关,如对科学理论的表达来说,它与现存相关的科学理论水平相关,对于技术发明来说,它与社会技术的表达能力相关,举例来说,有好些技术原理及技术过程,在理论上已经解决但现存的技术表达能力不够,技术水平不高,同样是不现实的。

对于社会或他人来说接受一定的信息都有一定的标准,认为符合标准的信息才是真实的。如一般有“眼见为实,耳闻为虚”等标准,对社会来说,其真实性的标准更为复杂,原因是组成社会的人员各不相同,具有不同的文化背景和政治环境,知识水平、思想意识、立场标准等。这样,也就是说对同一信息在不同的主体那里,由于接受标准的不同,就会被认为既是真实的又是虚妄的信息。对于社会文化的历史发展来说,是一个各种观点之间的相互斗争、融合,相互吸收的结果。中国社会的儒、道、释之间的相互斗争和融合则很能说明问题。对于科学发展来说情况也是如此,科学家有其自身的文化标准、哲学思想等,不同的科学家之间也构成不同的派别,之间也有斗争,从而促进科学的发展。

有些个体的思维已经表达出来,并且是可行的(当然,在当时并不一定被认为是真实的),但是超出当时社会接受的标准,同样被认为是虚妄的,不现实的信息。我们也可以说,思维对主体个人来说,无论是其思维过程或思维的结果来说,其真实性、现实性是无可否认的。而对于社会来说思维的结果的现实性是有问题的。简单说,思维是主体的事情,真实性是社会的事情。与一定的社会现实相联系。

主体处于一定的社会文化环境之中,其思维不可避免地要受到影响,外界的文化环境对主体思维的影响主要表现在:其一,特

定的文化环境给主体提供特定的思维方式、思维模式,这种特定思维模型的建立,如果不和其它思维模型接触,一般容易走向死胡同,只能在前人达到的思维的高度上重复思维。如中国传统的阴阳思维模式。五行思维模式等整体的思维方式,在中国流行了几千年而没有新的突破。中国传统思维方式的一些突破都是同其它思维方式的交流中而达到的。其二,为表达思维成果提供基础。社会的进步,主要表现在主体思维表达的进展上,思想的或者是物质的、技术的。没有这些思维的表达,人类就不会进步。因此,即使你有极完善的思维成果,但只是让它保留在你的大脑之中,而不表达出来,意味着就等于没有思维,也就等于什么也没有,社会提供的这种表达思维的东西的存在,给主体表达思维提供了工具。这种工具的水平是社会思维水平的标志。举例来说,没有非欧几何学的建立,就不可能有广义相对论的建立。这是历史的事实,也是逻辑的必然。必须先创造出表达工具,然后用这种工具去表达思维。当然对于创造来说既有其思维成果,也有其表达成果的手段同时产生。这样的过程也就是新概念产生的过程,所谓新概念可以是原语言中所没有的,也可以是已有的但又赋予新含义的概念,如老子的“道”(事实上,每个具有创造性的科学家,自成体系的哲学家都有新概念的使用,并以此概念作为其表达思维的工具)。表达工具的水平的高低与现有的社会文化中最高水平相一致。超出这个水平的思维表达不被社会所接受,因而也就是不现实的。

一基于以土的认识,《周易》作为古人仰观俯察、远求近取、设类取象等现实的客观实践过程而表达出来的杰出思维成果,以其简洁的形式、灵活多变的变换法则,给人以极为宽广的思维余地。它同时又被历代统治阶级所重视,因此《周易》对中国文化的发展起到了最为重要的作用。

从历史上看,对《周易》的研究,包括文字和义理两方面。《易》的文字,十分晦涩难懂,且十分简炼,要了解其中的义理,首先要弄

清卦爻辞的字义，所以历代都有许多易学家把毕生的精力和智慧放在对《易》文字的解释和考证上。为我们留下了浩瀚如海的关于《周易》的注疏。许多内容就属于这种解字的系统。历代的易学家也研究《易》中的义理，特别是哲学家们依据其对义理的解释建立和阐发自己的哲学体系，他们对易义理的解释和对其理论思维的探讨，涉及到宇宙、人生的根本问题，其中包括哲学基本问题和事物发展的一般规律。

历史上，对《易》的研究，随着社会的发展，各家思想的融汇和社会政治思想的影响，经历了不同的历史阶段。战国时期，由于孔子的政治思想没有得到列国统治阶级的采纳，“五十以学《易》”而作《易传》为易学奠定了理论基础；两汉易学则同当时的天文历法相结合，并受到占星术和天人感应论的影响，形成了以卦气说为中心的易学体系；晋唐时期，则同老庄之学相结合，开辟了新的易学研究方向，易成了“三玄”之一；两宋时期又同道学相结合，易成为道学的主要内容之一，其发展一直延续到清初。由于受到外族的统治，又由于文字狱的盛行，使得清时期研究《易》的学者进行对汉易的研究，主要对易进行文字方面的考证和注释，特别是对汉易的整理和解说，作出了自己的贡献。科学的传入对《易》的研究方向产生了深远的影响，人们从科学的各个领域、各种视角对《易》进行研究，取得的成果是非常丰富的。而这些成果，大多是用现代科学的理论去解释易之原理的正确性、真理性，有的用易之原理去创造新的理论，如《物元分析》等；也有用科学原理解释《周易》的。现今自然科学中提出了突变论、系统论，于是就用突变论、系统论研究《周易》，社会科学提出了大科学观，于是就有“周易的大科学观”的问世等等。

从上我们可以看出对《周易》的研究每个时代都有自己的特点，都是一定历史时期的社会各个方面的综合的产物。

《周易·系辞》云：“仁者见之谓仁，智者见之谓智”。可见，在古

代对《周易》也是各有各的见解,各有各的认识。由于人的思维都与主体自身所处的社会环境、生活经历、各种经验、考察事物的方式相联系,对于同样的理论就有不同理解,这是正常的。其实只有这样各种观点、理论的之间相互争论、相互取长补短,才能够促进理论的繁荣、人类认识的进步。《周易》在我国存在了三、四千年,形成了固定的思维模式而没有更多地发展,总是在考据、训诂、象数、义理等方面进行一些循环式的研究,依旧沿用旧概念进行阐释。其研究的范围和深度都已模式化了,没有更深入的东西。对于《易》的研究也大多局限在《易》的哲学方面,或者是思维模式等形式方面。对于《易》的应用研究则甚少。一谈到《易》的应用就出现更多的问题,并且只局限在《易》的占卜方面,这样一来许多人就把这些与迷信等同起来。事实上,《易》的应用不只局限在占的方面,还有其它方面“以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮者尚其占。”即使就是占筮也未必就说它的迷信,因为,占筮并不是重要的,重要的是对占筮的解释,对同样的占筮布局,由于解释的主体的不同,其得出的结果也是不会一样的。古人有云“善易者不占”。因此,我们不能一提到占筮就把它划入到迷信里面去,和迷信直接地对应起来。迷信从本质上来说,它是与无知直接相连的。比如,我们现在都相信科学,对于文盲来说他也相信科学,对于科学家来说他也相信科学,但是,这两者之间的差别是很大的。前者,就可以说是一种对科学的迷信。因为,它不知道科学到底是怎么回事。

《周易》对近、现代科学的发展确实作出了重要的贡献,如由画卦过程而产生的二进制以至在电子计算机上的广泛运用,六十四卦的排列与光盘的排列形式、六十四卦与基因的排列组合、太极图在理论物理方面的运用等。这些都是现代科学的东西,当科学家看了《易》之后,就会惊诧于《易》之神奇,于是被我们吹捧一通,现代科学的原理早已经被我们的祖先所发现,从而,形成了一阵强有力的研究《易》之风。但我们应该明白,所有这些,并没有在我们这个

《周易》的发祥地上产生出来,而是在西方社会之中产生出来,是莱布尼茨而非其他的人,是N·玻尔而非他人。是他们应用《周易》作出一些科学发现,提出一些科学原理。《周易》只是《周易》,与其说《周易》为我们提供了什么,不如说我们为《周易》发展提供了什么。从根本上来说《周易》为我们提供什么,要看我们本人自身具备什么,它只不过是我们认识世界的一种方式、方法。



回到伏羲 ——从源头上认识《易经》

王 园

伏羲是传说中八卦的发明者，而八卦本身自成系统并成为而后整个易学发展的原始基础。所谓回到伏羲，就是回到《易》的源头，回到哲学的原点、回到自觉的生命意识和知识的本原、回到本真的自我。在中国文明和文化的演进过程中，伏羲不仅代表了一个重大的历史性的开端，同时也是一种人类精神建构的象征。我们之所以在讨论《易经》和易学哲学时提出回到伏羲的问题，是想初步表明并强调，《易经》的问题，不仅可以从其历史的演进角度来理解，而且可以从其发生的源头上认识。《易》是伏羲、是中国人的先祖为宇宙立法的一种方式。举个不恰当的比喻，《易经》是宇宙立法的律法原典，而以后的种种易著则好象注释和应用法典种种实例、条文。单单从法例和个别条款，我们往往很难体会到律法的整体精神和思想。因此，当我们面对和接受大批的易学文献（传统易学文献有二千余种之多）的形形色色的学说时，回到《易经》原典、回到《易经》的本原来对之进行思考才不至于迷失于歧枝末节的易学问题堆中。而为了深入理解《易经》原典，回到《易经》的本原问题上来探讨其建构原理可以有許多重大的发现。在这方面，陈搏给我们的启示是意味深长的。是他首先提出探求羲皇、周、孔的心意，思量“未有《易》之前宇宙气象如何”的课题。这样，对《易经》作解构主义

的诘问却进一步触及了整个“易”的建构原理问题：伏羲面对这个古往今来、生生不息而一无依托的宇宙，观物、取象、设卦，他是基于怎样的一些经验和体验才达这种历史性的“开悟”的呢？《易》的原创性从人类文化史的宏观视野看，究意是怎样一种原创性呢？羲皇的心意能否传达给我们，由此触发我们自身的创造性生机、从而由用而达体，由体而即用？这样，回到伏羲的问题也许可以转换为这样一种直截了当的说法：研索《易经》如何做到执本知源，从而唤醒存在于人类本身的活泼泼的良知和生命意识而让自我作主？

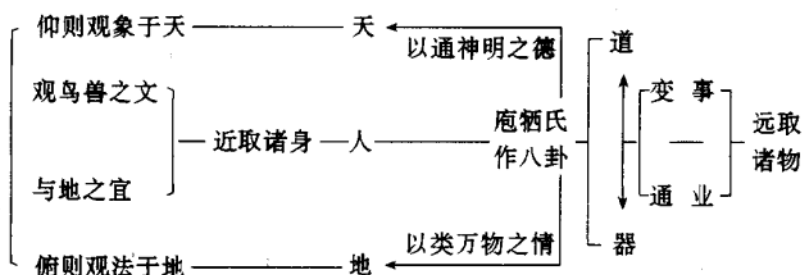
那么，《易》究意是怎样从伏羲那儿开端的呢？《系辞下》第二章作了如下记述：

“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地；
观鸟兽之文，与地之宜；近取诸身，远取诸物。于是始作八卦。
以通神明之德，以类万物之情”

在《系辞》所作的种种创造性的诠释中最可注意的一点就是：回到伏羲来推求《易》的原始发生基础。这段话表明，伏羲从不同的角度和关系来观察天地事物及人自身，是为了确立对世界的整体观点。按照传说，伏羲氏之前（约当旧石器时代的燧人氏阶段）人类已发现火、掌握火，创造了石器文化。虽然已能有某种综合性的意识和观念，然尚未达到对事物的整体性的认识，更未能用某种整体性的符号（象）来理解和把握世界。而从伏羲开始，通过观物、取象、画卦，建立八卦的符号系统，使宇宙的整体之象以卦符系统表达出来。这标志着人类自觉的知识创造活动的真正开端，也标志着《易》的原始基础和建构原理的确立。

我们今天也许可以对《系辞》这一诠释作进一步的诠释。伏羲易已经初步包含着原始系统论的思想和整体分类观念（这种思想和观念虽然经过《易传》作者的重建，但大体合乎人类早期思想的

发生学程序)。八卦是通过一系列“观”的活动和过程建立起来的，是观的活动和过程的符号化、范畴化。准此以究八卦，其经验内容的来源可归纳为六个方面，确切地说，六种学科和知识构成的类别。这就是：观天象之天文学、历学；观地法的地质学、地貌地理学（这种地质和地理知识在人文世界的运用就是风水堪舆的术数之学）“观鸟兽之文”及“与地之宜”的农学、物候学和博物学；近取诸身的医学、人类学、伦理学；远取诸物的物理学。合诸八卦所起的作用，属于逻辑学，正如亚里多士多所说的，是建立一切知识系统的“工具”。其作用有二：其一“通神明之德”者，谋求天人合一的境界，达到人谋和鬼谋的合拍，即“形而上者谓之道”之宗教和哲学；其二“类万物之情”者，类比引伸、开物成务，尽物宜、达民用，即“形而下者谓之器”之技术和科学。如表^①所示：



由上表可概括易的发生和起源与远古人类知识活动（这种活动可以从个体认识发生学的角度来描述）的整体关系。伏羲易（上古易）可说是人类最早创造性地建立一个整体的知识系统的伟大尝试。

我们这里可以稍稍深入探讨的是伏羲的“观”和观的方式以及“观”在易学哲学、乃至在人类哲学建立过程中的基本意义问题。^②

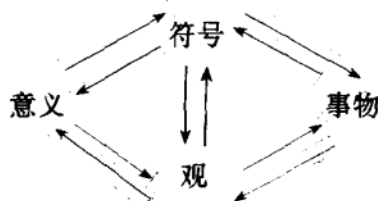
那么什么是“观”，什么是“易观”（I Kuan）？从《系辞》的描述看，观显然是人的感官向世界开放。而在种种具体的观的方式中，世界呈现出生动的关系、秩序、结构、意义。因此，观不仅仅是单纯地看、听、触，而是通过看、听、触等知觉活动而寻求所看、所听、所

触的对象的意义。我们可以从意义和符号的相关性上来理解伏羲的观及其观的方式。表面看来，八卦符号系统的建立是伏羲整个观的过程的逻辑化、哲学化的结果，而八卦符号是他用以表达自己早已有之的意义的。但意在象先只是一种表象，实际上，意义的生成和充实及符号系统的建立，两者都经历了一个发生学的形成过程。在这一过程中，两者共生并存、互动偕进。因此，在原始的易观中，符号和意义互为体用。我们只有在符号和意义的相关性关系上，才能理解伏羲观的思维特点。伏羲的观是一种趋向自觉目标的哲学性的观。在这种观的意义结构和符号图式中，几乎可以发现而后易学演进一切最基本思想的萌芽。

当然，尽管符号（包括图象、语言、文字等等）使得意义得以显示，但究其实仍不过是表达意义的一种手段。意义本身问题决不限于符号的领域。这样看来，我们对意义的探究虽然不得不依赖符号的运用，且只能展开在符号范围中，而意义本身的范围显然比符号的意义域要大。搜遍符号的意义还是不能穷尽意义的意义。这样看来，若欲对八卦符号的意义作透彻的理解和把握，就得越出符号的意义表象，深入其意义的意义问题中去。而要做到这点，就得首先象伏羲那样观物，即面对事物本身。这里，卦象只是事物的象征，只是通向事物本身的桥梁。

由此看来，意义是事物之间关联的网络，我们是通过观而发现事物的相互关联，从而明白其意义的。符号在这里则是显示事物之间关联及其意义的表象或象征。这里，由物来指示物与由符号来指示物或由符号来指示另一符号性质是有所不同的。前者是个别性的直观，后者则是另一种具有普遍性特征的综合直观或整体直观。伏羲的观显然已经远远超出个别的原始直观水平，而是一种具有复杂意向性内容的整体直观。在这种直观中，事物、意义、符号四者（包括观本身）以某种确定的方式建立起相互的联系，并可逻辑化。我们也许可以用一个简单的图示表明四者的相关联系和互动关

系：



其中，观在整个关系网络中是起主导作用的因素。它使事物相对于人的存在变得有意义，并可用符号来显示和象征；它使符号摆脱其随意性，而具有逻辑的严格性和系统性；它的隐蔽的意义通过符号化的方式得以显明，从而能够为人所理解和把握。由于事物、意义、符号从观的统一性方面来处理，由于观从事物、意义、符号的不同方面来发挥，观的意义就大大深化了。

进而言之，观是一种自觉的意向性活动。观的意向形式及取向是多种多样的：有直接面对事物的意向，这就是伏羲的仰观俯察；有针对符号及运用符号的意向，这就是伏羲取象作卦；有深入意义领域的意向，这就是伏羲“类万物之情”、“通神明之德”而作的努力。而“观”则可视作意向方式本身，即是说是使意向对象得以显明及意向活动得以实现的方式本身。意向所向之处才显示出我们要明白的东西。在这种意义上，我们也许可以用一个现代性的词“意向”来表述伏羲和整个《易经》所说的“观”。举个例子，意向是照亮万物澄明的光，是使事物和整个世界向我们显示其内在意义的建构者。由于意向（观）可以有不同的形式，它在不同的取向上构成的不同的关系网络（八卦和六十四卦完全可以看作是在不同的联向上构成的具体的关系网络）就成了不同的意义体系。因此，在人类趋向哲学性思考和建构哲学的努力中，观具有总体上的优先作用和地位，但这种优先作用和地位须从它和意义、符号的共性关系和连动关系上来理解。

那么，现代人如何进入伏羲的“观”？伏羲的观是从两种基本层

次上展开的。我们的理解往往是围绕第二种层次，即观与符号及与符号相关的意义层次上展开的，而观与事物本身的原始关系却往往容易被我们所忽视，乃至完全遗忘。而恰恰是观与物，观与事物本身的关系在意识上的确定化构成了八卦哲学、乃至整个《易经》哲学的基础和本原。我们只有观其所观而反身焉，才能真正理解和把握《易》哲学的本原问题。可谓观其所观则近道矣。

伏羲画卦创易，不论是史实还是传说，显然都可以看作是中国早期文明史上的一个象征性的大事件。其真正伟大之处是，它是先民第一次对天道人事的法则，对人类自觉的知识活动的系统而完整的表达。最初的表达是最难的，而原创性的思想在很大程度上不同于按照陈规所表达的思想。天道人事的变化仪态万千，却是无思无虑的，它深深隐藏着自己的奥秘，自然每时每刻呈现给人类，但自然并不言说。“天何言哉！四时行焉，百物生焉。天何言哉”？^①哲人斯言，发于深切的体悟。然哲人不述，又何以先觉以觉人？伏羲画卦创《易》，打破了无言的沉默，使宇宙成为一个向我们呈现其无穷意义的开放性的存在。

注释

- ① 此表采潘雨庭教授的“表解”而略有改动。参阅潘雨庭著《周易表解》卷四第192页和《易学象数与现代数学》所列“易道三才表”（载《周易与现代自然科学》论文集）。
- ② “观”的概念及与此概念相关的问题对于易学哲学、乃至整个当代哲学的重要性是成中英教授提出来的。我的发挥初步将其与现象学哲学问题联系起来加以阐述；而将伏羲作卦创易的历史问题重新表述为哲学在“原点”上如何建构的问题，则在一定程度上接近了“元哲学”的立场。
- ③ 《论语·阳货》。

易——意的外化与复归

李章印

从字面上理解,《易经》就是关于“易”的经典。那么,“易”是什么意思呢?《系辞》曰:“生生之谓易。”朱熹解曰:“阴生阳,阳生阴,其变无穷。”^①也就是说,“易”即阴阳的无穷生化。由于阴阳统摄世界万事万物,所以“易”也就可以解释为“世界万事万物的阴阳无穷生化”。而《易经》就是“关于世界万事万物阴阳无穷生化的经典”。

《易经》之“易”是普适性的。《易经》自身就是一个“易”的过程。“易”把《易经》的创建与对《易经》的把握连结在一起,成为“阴生阳,阳生阴”的一个完整的“易”的过程。也就是说,《易经》所显现的“易”回光返照般地投向《易经》本身,使对《易经》的把握与《易经》的创建结合成不可分离的同一过程的两个方面。这为我们理解和研究《易经》提供了方法论。我们必须结合《易经》的创建来把握《易经》。只有弄清《易经》的创建过程,并从《易经》的创建过程出发,才能真正地把握《易经》。

学术界对《易经》的创建过程重视不够,往往更多地关注《易经》的历史起源,在论据不足的情况下作出各种猜测,并互相争鸣。但是,《易经》在思维中的起源,即《易经》的创建过程,对于我们的理解和研究才更具有意义。在无法确定历史学意义上的《易经》真

实起源的情况下，只有其创建过程对我们来说才能显现为真实的过程。当然，这种真实性只能是伽达莫尔解释学意义上的真实性。

那么，《易经》的创建是一个怎么样的过程呢？

《易经》的创建是古人如何显现对世界的洞悟的过程。这一显现不同于西方哲学家对于哲学思想的表述。西方哲学家以语言为形式、以形式逻辑或辩证逻辑为工具表达他们的哲学思考。但是，《易经》在本质上主要不是以语言为形式，也不是运用西方哲学家的逻辑工具。在西方哲学家看来，《易经》本身没有逻辑。这也是黑格尔轻视中国古代哲学的原因之一。事实上，《易经》所运用的是不同于西方逻辑的一种特殊的逻辑。这种逻辑不是形式逻辑，也不是辩证逻辑，但它相当完满，而且，从某种意义上说，它比西方逻辑更加真实和优越。详细分析见下文。

我们先通过《易经》的创建过程，来展示这种特殊逻辑。

根据《系辞》，伏羲氏仰观天文，俯察地理，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，后又推演出六十四卦。关于伏羲氏创八卦的说法，无论在事实上是真是假，但它确实给我们提出了《易经》创建的一个片断。那么，古圣人为什么要创八卦和六十四卦呢？《系辞》曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪”。这就是说，古人设卦立象是为了显现“情伪”之“意”。这种“意”是内在的，是古人对于世界的洞悟。这种洞悟是真理，但不是把世界作为客体来认识。客体只有相对于主体才存在。只有在主体与客体二分的情况下，才会发生主体对客体的认识。但在中国古代不存在典型的主体与客体二分的思维方式。中国古人的思维方式是“物我为一”式的。其前提是人 与外物共处于一种圆融不分的状态。在这种状态发生的洞悟是一种“自我意识”。这种“自我意识”是在物我合一的状态中对圆融为一的“我”、“物”进行的意识。这种意识便是古人的内在之“意”。

那么，这种内在之“意”如何显现呢？自从人类创造了语言，语言就成为人类表达思想的工具，但是语言无法直接显现“物我为

一”的内在之“意”。这就是《系辞》所说的“言不尽意”。为了显现“意”，必须寻找另外的方式。《易经》所取为设卦。卦不是语言，而是“象”。孔颖达说：“卦者，挂也。悬挂物象以示人，故谓之卦。”②《系辞》曰：“象也者，像也”。内在之“意”需由“象”来间接地加以显现。

“象”是内在之“意”的一种外化。没有这种外化，“意”就只能作为内在之“意”而无法向外显现。“意”无法直接把握，“象”提供了把握“意”的中介物，提供了线索和启示。“意”本身是“无”，它没有任何内容和外在的规定性；“象”就是“有”，它有了内容和部分外在的规定性。这样，“象”作为“有”就必须借助于符号。这种符号就是卦。为了显现内在之“意”，就必须设卦。

“意”的显现导致了原初圆融状态的分化，“物我合一”变为物我分离，世界混沌的存在变为分离的存在。《系辞》对这一分化过程描述为：

“易”有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。

后来八卦相重又化为六十四卦。

“太极”即古人对“物我合一”状态洞悟的内在之“意”。对于《易经》来说，它是原初的。“太极”是创建《易经》体系的逻辑起点。作为内在之“意”的“太极”是混沌，是“一”。“意”的外化即“太极”的分化。“太极”首先分化为“二”，即“两仪”。

“两仪”既指物我的二分，又指万事万物呈现的两类属性，是“阴”和“阳”。“阴”和“阳”是“意”的外化过程中首先出现的“象”。用符号表示则分别为“——”和“—”。古人认为，通过二分阴阳之间的密切联系和相互生化可以显现内在之“意”，通过对阴阳的超越可以复归于圆融未分的内在之“意”。

但是，“阴”、“阳”之“象”过于笼统，不足以投射于分离的万事万物。“意”的显现需进一步的外化。于是，“阴”“阳”交叉重叠，出现“四象”、“八卦”，最终形成六十四卦。古人认为，通过六十四卦的

卦象及其爻象，就可以使内在之“意”投射于分离状态的任何一个存在物，使“意”的外化在“象”的层次上最终完成。而六十四卦的卦象和爻象所表示出来的相互联系和生化，又可显现作为整体的内在之“意”。

“象”作为“意”的外化不是“意”本身，对于原初的内在之“意”来说，“象”作为手段和中介并不能完全直接地显现“意”本身。因为“象”的形成已经使世界处于分离的状态，或者说，“象”的设制是以分离的世界为前提的。尽管“象”试图以其复杂的联系和生化来表示整体的存在，但是，整体的存在作为“物我合一”的圆融状态是不可能通过分离的诸部分及其联系和化生来代表自身的。相互联系和生生化化的“象”毕竟是分离的诸“象”，“象”及其所投射的万事万物毕竟是分离的存在。分离的存在的组合不是混沌未分的整体存在，诸“象”的联系和生化也不是圆融的内在之“意”。所以，“意”的外化就是“意”的异化，“意”的外化使“意”异化为不是自己的东西。

但是，即使“象”也没有使“意”外化为可以直接把握的东西。通过诸如 ䷋ 之类的符号，我们不理解它们究竟是什么意思。而且，“象”仍是模糊不清的。“象”虽然具有内容和规定性，但这种内容和规定性并没有最终表示出来。所以，对于“象”需要解释。这种解释便使“意”进一步外化，从“象”的层次过渡到“言”的层次。“言”作为语言从某一方面完成了对“象”的规定，实现了“象”的内容。“言”在《易经》中便是卦辞、爻辞以及《易传》中的语言。由于语言本身的局限性，“言”对于“象”的解释，不能一次性完成，而且“言”最终不能完全准确地描述它要描述的“象”。作为“意”的外化的“象”也感染了“意”的不可言说性。所以，在《易经》有了卦辞和爻辞之后，又有《易传》对六十四卦及卦辞和爻辞进行再解释，而且后人在理解、研究《易经》的过程中又进行了各种各样的解释，甚至这种解释需要一直持续下去，不能最终完成。

至此，我们大致展现了《易经》的创建过程。这是一个由“意”外化为“象”再外化为“言”的过程。从这一过程来看，《易经》是一种开放的体系，在“言”的层次进行的解释的相对性使《易经》的语言部分始终敞开着。后人对《易经》的解释作为对“象”的解释（最终作为对“意”的解释），总可以被视为《易经》的一部分而包含在《易经》之中。在此意义上，《易经》是一部写不完的书。

尽管如此，我们毕竟把卦符、卦辞、爻辞和《易传》组合起来作为《易经》。对于后人来说，《易经》作为古人的成果是已经完成了的著作，它是一种显现古人内在之“意”的思想体系。由于《易经》的创建是“意→象→言”的过程，所以，对《易经》的理解、研究和把握必须逆而行之，循着“言→象→意”的次序来进行。我们不可能直接领悟古人的内在之“意”。《易经》已经提供了资料。我们只能从语言着手，通过《易传》、爻辞、卦辞来把握古人提供的“象”，通过“象”来把握古人的内在之“意”，进而领悟古人对圆融为一的混沌存在的洞悟。

所以，在《易经》研究中，我们不能拘泥于“言”，不能空洞地讨论“言”。《易经》中的语言不是抽象地讨论思想。抽象的思想是在主体和客体分化后，绝对的主体对于客体的思想。《易经》语言讨论的是具体的思想，它紧紧围绕“象”而作为对“象”的解释。“象”不是绝对的对象或客体。“象”虽然是分离的，但它由于是“意”的外化而不能脱离主客体的统一。客观地来看，“象”——《易经》中的每一种“象”——都是既指外事外物，又包含“我”本身；既指天地万物，又指人。《系辞》曰：“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。”上面所谓“客观地来看”的“客观”并不是我们通常意义上那种排除主观因素的认识或思想的“客观”。所谓“客观”，就是在主体与客体二分状态下的认识或思想。“客观”不是与“主观”相对，而是与“非客观”相对。“非客观”就是在超越主客二分的“物我为一”的状态下的洞悟。“非客观”是不可言说的，我们所讨论的东西都是

在主客二分状态下的“客观”的讨论。之所以要明确“客观”，是为了表示对“客观”的超越，使客观的讨论显现它不能涉及内在之“意”的局限性。

根据我们的观点，《易经》研究的“义理派”由于脱离“象”而没有抓住《易经》思想的本质。《易经》之“理”是“意”外化为“象”，然后观“象”而系“辞”。“象”由“意”而生，“辞”（“言”）由“象”而系。尚秉和说，韩宣子到鲁国后之所以只说见“易象”而不说见《周易》，“诚以《易》辞皆观象而系”，“故读《易》者，须先知卦爻辞之从何象而生”。^③

由于“言”是对“象”的解释，“言”本身没有独立的意义，“言”的意义在于对“象”的提示。所以，一旦我们把握住“象”，就可以抛弃语言而专注于“象”本身，这就是“得象忘言”。另外，“象”是对“意”的象征，“象”本身也不是最终目的，“象”只是显现“意”的中介。所以，在我们把握住内在之“意”后，也就可以去掉“象”而领悟那在物我不分的状态中对这种状态的自我意识——“意”，这就是“得意忘象”。就“意”和“言”来说，问题就更加清楚：由于“言不尽意”，所以，“得意忘言”。这样，在《易经》完成了“意→象→言”的外化过程之后，我们对《易经》的把握经过“言→象→意”的逆向过程，最终实现对“意”的复归。

二

在《易经》体系中，语言处于附属的地位。语言是对“象”的解释。由于“象”的不可言说性，其语言解释只能从某一方面进行提示。《易经》的卦辞和爻辞一般都是从卜筮的角度来解释，指明在某种情况下“象”的吉凶和变化。这使许多人认为《易经》本身就是关于卜筮的书。但是，我们只能根据卦辞和爻辞来断定《易经》的语言部分是古人从卜筮的角度作出的解释，我们不能据此作出结论说

《易经》的八卦或六十四卦就是关于卜筮的“象”。《易经》之“象”作为“意”的外化,无疑可以用来对人生加以指导,帮助人明了自身的处境并趋吉避凶。但是“象”并不仅仅在于通过卜筮指导人生。“象”作为“意”的外化,其本身在于显现“意”,显现人生活于其中的世界的原初状态,显现世界的本体和人生舞台的“背景”。古人清楚地知道“言不尽意”的困境,所以也就没有奢望对“象”的全面的语言解释,而仅仅从卜筮的角度提示“象”的变化和吉凶。因而,在六十四卦的卦辞和爻辞中,语言简短而又缺乏前后的连贯和逻辑关系。在论题宏大的《易经》中,没有语言的独立地位。这在古今中外的所有著作中,是极少见的。

语言的产生本来基于显现的需要。比如,人们为了显现那些冒出地面而生长的东西就创造了“木”,为了显现鸟张开双翼在空中昂首前行而创造了“飞”,为了显现人双手捧着东西的状态而创造了“承”,等等。原初的语言内涵具体而丰富,而且总是与一定的环境和气氛相联系。语言在最初就是“象”。语言的使用在后来突破了“象”的难以传达性,使具体而丰富的“象”逐渐变得抽象和贫乏,语言便越来越远离“象”,越来越趋向于纯粹抽象化的符号。这样,语言便越来越不具有显现世界本身的功能,越来越成为人表达抽象的东西的手段。相对于原初作为“象”的语言来说,抽象的语言便是一种“空谈”,因为它舍弃了许多具体的东西,抛开了原初的境况。语言的运用便成为抽象而僵化的“语言游戏”。语言终于远离了“物我为一”的状态,而成为分离的主体与客体相互作用的工具。语言的这种异化在西方尤为突出,所以,当代西方著名哲学家海德格尔努力超脱西方语言的传统而使语言成为呈现世界的真正语言。在《易经》时代,语言的异化虽然已经出现,但在程度上不及现代汉语,更不及西方语言。所以,《易经》的卦辞和爻辞作为卜筮语言,不是极度抽象化的语言,它通过对“象”的解释,建立了“象”与语言之间的联系。通过语言与“象”的联结,提示“象”的内涵,并使

语言不断表现出其原初的“象”的特点。这样,《易经》语言便具有双重特点:抽象性和表象性。所谓“抽象性”即它抽掉了“象”的特点;所谓“表象性”即它作为对“象”的解释感染了“象”的特点,并且有向“象”复归的趋向。《易经》语言的双重特点使语言不断超越其异化。这种特点对中国语言造成了极大的影响,使中国语言的抽象化不断受到阻止。《易经》对语言的利用和改造使异化的语言在《易经》中处于不重要的地位,更加突出了“象”的重要性。

“象”以其丰富而具体的内涵在《易经》中成为通向“意”的跳板和桥梁。“象”不是概念或范畴,它没有单一的确定的所指。《易经》之“象”都是“群象”,“象”的所指是“群”。比如,乾“象”既表大而通(“元”、“亨”),又表强健。乾“象”显示了世界图景中的某些属性的一种集合。如果把乾“象”投射于分离的存在物之上,那么,可以用来表示天,也可以用来表示马、父、君,还可以用来表示首、王、金、寒、冰等等。乾卦及所有其他的卦之爻“象”可以表示天地人中的任一存在物,也可以表示任一存在物在其自身历程中所处的某一阶段。“象”作为“群象”避免了语言的抽象、贫乏和偏执。“象”之所以是“群象”在于“象”的变化。“象”不同于僵死的、固定的概念或范畴,“象”是活生生的、变化着的“象”。《系辞》曰:“变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”“象”的变化是从分离的存在物层次上来讲的。对于存在物来说,“象”并不固着于任何所指,并不固着于任何概念。但无论怎么变化,某一卦“象”还是某一卦“象”,“象”有其聚集的集合,“象”的集合不会瓦解,也不会混乱。每一卦“象”都是独立的。“象”的变化是同一“象”在不同情况下所指存在物的“格式塔转换”。比如,乾卦之“象”从指“天”到指“君”的转化。这种变化也表现在同一卦内爻“象”之间的变化。爻“象”也可以投射于存在物。《系辞》曰:“道有变动,故曰爻。爻有等,故曰物。”“象”的变化避免了概念语言的僵化。

《易经》通过“象”的演进,远比语言优越地喻示内在之“意”。每

一个“象”都不是“意”的直接显现，所以“象”的总和也不是“意”本身。但是，通过对“象”及“象”的变化的超越，可以上升到内在之“意”。这样，在“意”和“象”之间没有直接的逻辑通路，“意”外化为“象”是一种跳跃，由“象”复归于“意”也是一种跳跃。

《易经》体系由诸“象”构成。诸“象”以显现内在之“意”为主旨，诸“象”之间的关系没有形式逻辑的严密性和必然性，而只是一种并列或先后相继的关系。“象”不是概念，也不是命题判断，“象”的演进可以抛开形式逻辑的推理，而由“象”的具体内涵所决定。比如，乾卦之后就是坤卦，但坤卦不是从乾卦推理出来的。坤卦作为与乾卦不同的“象”而与乾卦并列。乾、坤之后是屯卦，但屯卦也不是由坤卦或乾、坤两卦推理出来的。屯卦紧接乾、坤两卦是由卦“象”的内容决定的。《序卦》曰：“有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物，故受之以屯。屯者，盈也；屯者，物之始生也。”另外，诸爻之间也没有形式逻辑的必然关系。比如，离卦 ䷄ 之六爻为：“初九，履，赍然，敬之，无咎。六二，黄离，元吉。九三，日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。九四，突如其来如，焚如，死如，弃如。六五，出涕沱若，戚嗟若，吉。上九，王用出征，有嘉，折首，获匪其醜，无咎。”可见，“象”的演进作为“格式塔转换”，或并列或具有历史性的先后关系，而绝非命题间的推理。形式逻辑只存在于日常语言和形式化语言之中，在诸“象”构成的体系中没有形式逻辑的地位。因为“象”乃“群象”且变化不已，我们无法把“象”的某一个所指确定下来；使其在“象”的演进过程中保持不变。“象”的演进可以不顾及形式逻辑的同一律、不矛盾律和排中律。否则，“象”就不成其为“象”而变为语言了。“象”的所指视其在演进中所处的环境或环节而定。“象”在不同环境以及在同一环境的不同进程中，具有不同的所指。正因为这种变化性、具体性，“象”才成其为“象”。

诸“象”构成的《易经》体系不是一种形式逻辑的体系。那么，它是不是一种辩证逻辑的体系呢？辩证逻辑可以视为是对形式逻辑

的一种否定，辩证逻辑可以无视同一律、不矛盾律和排中律。但是，辩证逻辑仍是命题逻辑。对于辩证逻辑来说，它从一个正命题走到反命题，再走到合命题。正反合命题之间不存在形式逻辑的必然性。但是，辩证逻辑的正题、反题和合题单独看来都不具备真实性。即使合题也仅是贫乏的形式，它不能真正融合正题和反题。只有经历正、反、合这三个阶段的历程本身才是真实的。对于《易经》之“象”来说，首先它不是命题，其次它也没有否定的因素。所以，“象”当然也没有正、反、合的阶段。如乾卦，可以代表“天”，也可以代表“父”。乾“象”所像之“天”或“父”当然不是命题，而且，在乾“象”为“天”之时也仅像“天”而已，它不与像“父”之“象”发生形式上的关联，所以像“天”非“非父”。反之，像“父”也非“非天”。一旦出现否定的因素，“象”便因抽象性而变为非“象”，“象”的具体性便荡然无存。“象”可以经历一个变化历程，如乾“象”从初九到上九的变化，从天“象”到人“象”到地“象”的变化等。但这不是辩证逻辑的正反合历程，在“象”的变化中，其每一阶段或瞬间都是真实的、具体的和丰富的。《易经》之“象”及其演进与辩证逻辑在本质上是不同的，二者在根本上具有不可通约性。

我们可以把《易经》体系叫作“表象逻辑”体系。“表象逻辑”之不同于形式逻辑和辩证逻辑，在于前者是由“意”的显现所创生的，而后者在于用来对某种结论或观点的论证。“意”的显现要求创生外化之“象”，对结论或观点的论证要求建立命题之间的联系。“表象逻辑”需要超越“象”本身而复归于“意”，而形式逻辑和辩证逻辑则可以通过命题间的联系直接实现其结论或观点。“表象逻辑”以“象”及“象”的变化为基础，形式逻辑和辩证逻辑以概念及命题间的推理为基础。“表象逻辑”只需要语言的辅助性解释，而形式逻辑和辩证逻辑则使语言与概念、命题和推理构成了相互依存的密切关系，从而以语言为其充分的表现形式。

在行文即将结束的时候，我们还要消除一个问题：《易经》所显

现的内在之“意”究竟是什么呢？我们说，这种“意”不可言说，因而不是“什么”。如果它是“什么”，那么它就是一种对象或客体，因而也就可以言说了。正因为“意”是不可言说的，《易经》才建立起一个由诸“象”构成的体系，通过“象”和对“象”的辅助性解释来间接的使不可言说的“意”显现出来。《易经》给我们提供了一个由具体、丰富和多变的六十四卦的卦象及爻象组合起来的体系，这一体系通过阴阳的无穷生化而呈现为“易”的世界图景。但这一图景本身不是《易经》的内在之“意”。通过这一图景而又抛弃这一图景，我们才能领悟那“物我为一”的存在以及在“物我为一”的状态中对“物我为一”的自我意识，进而领悟那不可言说的内在之“意”。

注释：

- ① 朱熹：《周易本义》
- ② 孔颖达：《周易正义》
- ③ 《周易尚氏学·说例》

论公理化哲学

——也谈哲学的科学化

陈继元

哲学能够走向公理化道路吗?在各门科学日臻精密化的今天,这确实是一个值得人们深思的问题。

公理化概念源于数学的结构体系。早在古希腊时代,诸如当时的亚里士多德、欧几里德等人就已经注意到逻辑推理的作用,以及它对前提条件之正确性的高度依附。在平面几何学中,人们把用假设方式提出但又难于证明的前提条件称之为公理。几何学就是从若干条公理出发,并在此基础上用逻辑演绎方法构筑起来。这种方法,后来几乎被所有科学结构体系采纳。当今,逻辑演绎已经渗透到科学体系的各个角落,人们只需把握少量的前提条件就能够获得大量知识,从而对世界的认识便逐级上升到更新的台阶。

逻辑演绎既是拓展知识的工具,又是构筑更高层次规律的方法。数学的特征之一,就是运用逻辑演绎方法对命题的正确性作出证明判断,然后逐步升级。当然这种判断有着特殊要求,首先是公理体系自身不能存在矛盾性,然后是在有限次逻辑演绎步骤内作出命题与公理体系的矛盾判断。当不能在有限次逻辑推理步骤内解决某个数学命题与公理体系的矛盾判别时,那么很可能这个公理体系就无权对该数学命题的正确或错误作出判别。著名的哥德尔定理指明在任何数学公理体系下,总存在它不能做出判断的数

学命题。出现这种情形,可以认为是逻辑演绎进入了失效的领域。事实上,包括人在内的任何逻辑推理机器总存在逻辑推演步骤面临失效的极限位置。

对逻辑体系的认识,应该说哲学家们是最清楚不过的了。但在如何运用这一体系去营造哲学科学自身时,哲学家们则感到非常困惑。矛盾现象是如此之普遍,你能为哲学寻找到一个没有矛盾的公理体系吗?尽管哲学家们总是小心翼翼地试图绕开矛盾,用严格的逻辑演绎去建立他们自己的哲学体系,但结局往往还是充满着矛盾和漏洞。大家都在使用逻辑推理,大家都在推理的严谨性上不输于对方,何以得到的结论却大相径庭呢?

陷入这样一种境地的哲学,要求它向人们提供类似于数学命题般可靠的各种结论,是何等之难!当然,许多哲学命题也有着高度的可靠性,但这种可靠性往往是被人为拥护出来的,而不是被证明出来的。因此对哲学的科学改造,首先是要求它建立具有自己语言特征的公理体系,其次才是寻找适合于这种公理体系的逻辑演绎方法。没有搞清楚逻辑演绎方法对公理体系的匹配原理,盲目模仿数学的推理论证,也许是哲学家所犯下的最大错误。大多数哲学家都擅长于逻辑演绎,但似乎逻辑演绎并没有给他们指明真理所在。

为了建立公理化哲学,我们首先将探索对立统一规律是如何作为哲学的公理系统的,然后再研究在这样的公理体系下得使用什么样的逻辑形式,以及由此推导出的重要结论。

辩证论哲学旗帜鲜明地把对立统一规律当作阐述世界的根本原理,其实也是为哲学寻找到了它的公理体系方案。对立统一规律本质上就是一个矛盾体,这也是它与常规公理系统不同之处。如何把逻辑演绎体系依附在这样的公理上,是哲学所面临的严峻挑战。

对立统一规律作为一个普遍适用的原理,人们已经一而再再而三地对它进行了多角度的思考与阐述。以对立概念而言,它所呈

现出的不一定的是指集合意义下的互不包含关系。随着所界定性质内涵的差异,甚至允许在自我中析取对立面。例如说某事物既有好的一面又有不好的一面,即是在该事物中析取对立面,简单说就是“一分为二”。可见哲学的对立不同于集合论的非此即彼原则。

对立性有其绝对性一面,也有其相对性的一面。当对某种性质内涵赋予了规定,对立的范畴与内涵将是确定的,我们可以认为对立性获得了某种静态性的表现。然而,如果所赋予的性质内涵并没有定死,它是可以不断修改与调整的话,那么对立面也就要相应地调整范畴,处在一种动态性的变化之中。另外,即使赋予的性质内涵没有变改,由于事物的运动发展,对立面也会发生变化。在这里始终要注意区分是因对立范畴的改变而改变了对立性,还是因自身的变化而归属到了新的对立范畴,抑或是这两种情形的错综。

对立是否已构成完备的性态分划方案呢?回答是未必。非正即负,非阴即阳的说法其实并不准确,我们切不可忘记了夹在对立面之间的统一面。要允许阴阳之间存在分界线!

怎样针对各种具体事物阐述对立统一规律,古往今来已有许许多多哲人不断加以著述。他们出于理解和悟性,并凭着高度的智慧在实践活动中总结出各种各样的对立面及统一面,为人类认识世界做出了卓越贡献。例如道家学说创始人老子,他不仅言:“万物负阴而抱阳”,还言:“冲气以为和”,其“三生万物”的思想对后世有很大的影响。中国历代的思想家,包括对《周易》大加赞誉的孔夫子,并不轻易归附到单纯的阴阳体系下。中庸思想,元气论,无极论都表明他们试图在阴阳体系之外,寻找一种非阴非阳的表述,并对这种表述给予肯定。

对立统一规律是关于极性完备分划的规律,不能只强调对立面不谈统一面。如果把统一面当作阴阳面的调和点,则阴阳的标准实质是相对调和点而言的,调和点就是阴阳是否有意义的支撑点。我们所面对着的是一幅流动着的阴阳图,到处都有调和点,到处都

有阴阳分界线。每选定一个调和点,就会得到不同的阴阳标准。例如以某种运动速度为调和点,便可定快与慢的标准。但真正的快与慢永远是相对的,离开相对意义去规定某种速度的快或慢是不可能的。对立统一规律在调和点的意义下可以得到更明快的表示,即对立统一规律是关于调和点的选择与比较原理。对立性来自于与调和点的比较,统一性是指对立面要统一到这个调和点中。当调和点在做移动式的升降运动时,原先的阳就可能变为阴,而原先的阴亦可能转变为阳,于是就表现为否定之否定规律。可见,否定之否定规律并非是独立于对立统一之外的什么新规律,而是对立统一内涵进一步深化的结果。显然,无论是常规的形式逻辑或数理逻辑在面对这样一种新型的公理系统时不仅感到陌生而且简直是无所适从。活的对立统一和死的逻辑竟然要同居一室,这便要求哲学要发展出适应自身需要的辩证逻辑。

对立统一规律是否具有普适意义是不能靠常规方法实行证明的,我们只能以公理方式给予接受。人们已经在这一问题上花费了太多思考、磨掉了太多时间,以至于至今仍然看到在采纳二极或三极划分标准上争论不休。二极论者认为对立统一规律所要表述的是对立二极的关系,而三极论者则认为对立统一规律所要表述的是阴、阳和非阴非阳这三极的关系。二极论者只承认对立学说,不承认统一和平衡。于是诸如“不革命就必然是反革命”,“不是社会主义就必然是资本主义”就成为理所当然的逻辑,它们确实也曾泛滥一时,并造成非常恶劣的影响。经验和理性告诉人们,在最基本的公理问题上绝对不要玩弄任何诡辩游戏,不要去搞“一生二,二生三”、“无极生太极,太极生两仪”这些演变游戏。

如果借用《周易》的“三极之道”这一术语表示三极和三极的关系规律,那么对立统一规律就是“三极之道”。三极是对立统一作为公理的第一层次表述。而对立统一规律的第二层次表述就是运用辩证逻辑去揭示三极之间的关系规律。

怎样描述“三极”关系，既涉及到辩证逻辑问题也涉及到符号语言问题。

我们首先想谈一谈关系的符号语言问题。使用具体的语言描述具体的关系本来就是顺理成章的事情，但这种方式只适宜于描述狭义的关系。要描述广义的关系，就得使用对立统一语言。这与我们承认对立统一作为一个普适公理是一致的。如果能用一种很具体的东西取代对立统一，当然也就违背了对立统一作为公理的旨意。但为了把握关系面目，用一种易于识别的图式符号则是允许的，就象允许用 A, B, C 符号去表示三极道理一样。由于我们现在所面对的是以对立统一方式出现的关系语言，它同样呈现出极性划分问题，同样要使用三极准则。假设我们使用 \longrightarrow , \dashrightarrow , ϕ 这三个符号去作为关系语言，只要约定清楚它们的含义，就可以用图式来表述关系。例如约定 \longrightarrow 为爱， \dashrightarrow 为恨， ϕ 为既不爱也不恨，则图式 $A \longrightarrow B$ 就表述为 A 爱 B， $A \dashrightarrow B$ 就表述为 A 恨 B， $A \phi B$ 就表述为 A 与 B 之间不存在爱或恨关系。为便于理解，可以称 \longrightarrow 为阳鱼、 \dashrightarrow 为阴鱼， ϕ 为阴阳鱼分界线，这就是著名的太极图的符号阐述。

用图形去表示概念不是我们的新发明，它已有着悠久的历史，例如用 \longrightarrow 代表阳， \dashrightarrow 代表阴，便是《周易》卦符的基本含义。而在阴阳五行生克循环图式中， \longrightarrow 代表生 \dashrightarrow 代表克。这是由于生克是一种关系学说，要在阴阳概念上再附加运动方向。谁生谁，谁克谁有个方向问题。生克仅是一种通俗性术语，你把它引申为表扬与批评或爱与恨未尝不可，它具有广义性。怎样扩展图式符号 (\longrightarrow , \dashrightarrow , ϕ) 在具体关系中的含义不是本文的职责所在，我们的最终目的是要在对立统一这个公理体系下完成三极关系的表述。我们始终认为用关系意义下的对立统一去描述极性分划意义下的对立统一是哲学最为核心理论问题。如果能在辩证逻辑体系下完成这项工作，那么它将是哲学历史上最辉煌的里程碑，人类

从此将一劳永逸地获得一个万能的哲学公式。一切又一切的具体哲学问题，只不过是正确赋予对立统一具体内容后，又一次重演这个公式已经演示过的东西。有着自己的公理体系，然后再给出统一的世界本质图式，这才是建立哲学科学的意义所在。

这样一种美好的设想能否实现呢？需要指出，在人类历史上，中国先哲一直在探索这种伟大的宇宙图式。为此，他们发明了八卦，又把八卦推演成六十四卦，然后用六十四卦的变化去模拟“三极之道”。在《周易》中有一个非常著名的命题：“六爻之动，三极之道也”。尽管这里所指称的“三极之道”代表着天、地、人这三者的关系，但其闪烁出的伟大思想火花及那种勇于实践探索的精神实在令我们惊叹！每当想到这是在二千多年前提出的一个哲学命题，以及在那遥远的年代所给出的解决问题方案，我们就无法平静。二千多年过去了，人们对“三极之道”的思索没有停止过，卦符是否具有演示“三极之道”的魔力也一直无法获得论证。《周易》之所以奥秘、之所以伟大，就是因为它永远与“三极之道”这个跳动着的宇宙心脏同呼吸共命运。

历史将再次辉煌。沿着辩证逻辑这条理性道路，我们将轻而易举地破译开“三极之道”之谜。辩证逻辑是不同于以往形式逻辑的新型逻辑，它允许违反形式逻辑的同一律、矛盾律和排中律。要接受辩证逻辑也要有个思想革命过程。辩证逻辑是为适应对立统一这种公理体系而设计的，这就是它们的匹配原理。下面我们先谈一谈阴阳同居原理。

例如，在形式逻辑中说：“A 表扬 B”，就不能说：“A 批评 B”。这两个命题不能同时成立，否则就违反了同一律和矛盾律。但在辩证逻辑中则允许出现命题：“A 既表扬了 B 又批评了 B”。象这样一个普通例子或许还不算太准确，因为总有人认为造成这种矛盾构成事实的原因出在语言学上，如果能够精确地陈述概念，也许就可以避免这些矛盾。不过我们也要提醒这些崇尚形式逻辑的人，使用

在哲学上的语言不可能达到他们所期望的那么准确,除非把所有的日常用语都否定掉,换成一堆又一堆的变量和数据,否则就无法实现这种描述过程。这将是多么枯燥的一个世界,你是希望哲学先解决语言问题再革命呢,还是希望在现有语言环境下进行革命?如果是在现有语言环境下发生革命,你就得接受诸如爱与恨及快与慢这些不太精确的语言也可以构成关系描述,而且也可以出现 A 既爱 B 又恨 B 这种格局。总之,你得接受新的辩证逻辑。

承认了阴阳可以同居的原理(其实也就是太极原理),我们立即就可用辩证逻辑去铺设极与极之间的关系格局。以表扬和批评这一关系为例,A,B 两人之间可构成多种格局。 $A \xrightarrow{\text{二}} B$ 就是“A 既表扬了 B 又批评了 B”这种关系格局的图式, $A \phi B$ 则是“A 与 B 之间没有发生批评或表扬关系”的图式。由此不难分析出 A、B 之间只能出现 16 种不同的关系格局图式。这便是二极关系的抽象化表述,或者称之为“二极之道”。同样道理,如果在三极之间铺设出这样的关系格局网,就应该是“三极之道”了。

这是一项非常激动人心的工作。我们对对立统一规律的追求,乃至我们对哲学世界的最终抽象,不正是要走进这座辉煌的金色殿堂吗?人们曾经执著地注视对立统一这座幽幽森光的三极大厦,但从来没有从理性之门走进过这座殿堂内。现在,我们终于可以凭借辩证逻辑敲开它的大门,难道不是哲学科学的最大成功吗?当你在这座殿堂中看到那么多的关系格局,而每一种格局又在向你讲述发生在它那块领地中的那些讲不完的故事时;当你看到符合形式逻辑的格局只占那么一小部分时,你该醒悟什么叫渺小,什么才叫伟大!原来我们以前都仿佛在听哲学家们讲故事,他们都只不过是试图把人们引到某些他们认可的关系格局面前,并高声宣布这就是世界的一切。原来形式逻辑只是辩证逻辑的特殊情况,辩证逻辑的格局包含了形式逻辑的格局。“三极之道”指称的就是所有这些三角关系格局图式,它才是一部能够讲述所有故事的机器。有了

这样一部伟大的机器，天地万物那种错综复杂的关系都被融化成一个又一个看得见摸得着的格局。

我们的祖先曾经操作过这部先进的机器。也不知在何年何月，在中国这块大地上神秘地出现了一组八卦符号。又不知是谁人把它配以了天地人解释，即下爻代表地，中爻代表人，上爻代表天。也不知在什么时候它又演变成了六十四卦，然后又从六爻的变动中得到了“三极之道”的结论。这一切都是在人类从远古愚昧开始步入文明期间所发生的真实事情。后人虽然多次试图破译这部机器的结构原理，但都是瞎子摸象、不得要领。不明白机器的结构原理，使东方哲学陷入神秘化并制约了它的发展。今天，在对立统一公理体系及辩证逻辑框架下，通过研究三极关系格局，这个难题便迎刃而解。有多少种三角格局，每类格局有什么特点？都是能够用关系图式给予回答的问题。经过严格而又复杂的数学计算处理，现在已经知道：在三极身份严格区分的条件下，有 4096 个不同的关系格局；而在三极无法区分身份条件下，有 720 个不同的关系格局。不难证明，采用六爻之动原理，照样有异曲同工之效。六爻的横向变化可以模拟出 4096 个格局，其纵向变化可以模拟出 720 个格局。详细论证已发表在《论证三极之道》一文中（海南师院学报，92 年第 3 期）。由此可见，建立在对立统一公理体系上的三者关系和《周易》卦符所演示的“三极之道”有着完全一致的结局！它以无可辩驳的事实证明：我国的《周易》是在人类历史上最早提出正确解决方案的经典。

何以在人类文明史上这么早就神奇地出现这样一种模拟“三极之道”的简洁卦符？是史前文明的遗留物吗？还是来自外星高智慧生物？确实还有不易解开之谜。我们的先哲恰恰是使用了最先进的形而上学工具去面对世界，而且还了解这部机器的作用，能说他们对世界本质图式的认识不够深刻吗？值得充分注意的是，“三极之道”这套三角格局具有神奇的占筮功能，《易经》就是一本分析

格局吉凶休咎的占筮书。一门敢于预测未来的哲学,不仅具有丰富的实践,必然还要有着深刻的理论。它要比所谓的纯思辩哲学或冠以应用头衔的哲学实在得多。

“三极之道”揭示了对立统一规律的实际运作原理,在对立统一世界中,它是最广义和最精确的哲学语言。它标志着哲学有了自己的公理,有了自己的科学大厦。于是世界也就有了一幅统一的本质图式。相对而言,哲学家们以往所犯的错误要么是把世界置于过于简单的图式,要么是深陷具体问题不能自拔。《周易》言:“形而上者谓之道,形而下者谓之器”。哲学即使变得万象纷呈,还是离不开一融汇贯通之理。“三极之道”的魔力所在,就是它规范了人们对世界的认识。天下那么繁杂,人类要标志和捕捉各种事物的运动规律该是多么困难啊!为此,《周易》又说:“极天下之赜者存乎卦”,“夫《易》何为者也?夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑”,“通其变,遂成天地之文;极其数,遂定天下之象”。如此,周易第一次从哲学意义上完成了认识世界的全新的公理体系。

物质决定意识,甲表扬乙,A 帮助 B,甲战胜乙,A 爱 B,……,这么多的事物转化成关系格局语言竟然只有一种方式 $A \longrightarrow B$,转化成卦符语言就是一卦而已。因此,《周易》的原理就是以简驭繁,但这种简也不是像形式逻辑那种丧失分寸的简,它还须满足内在的完备性,从而能做到“极天下之赜者存乎卦”。如果对每一种关系格局或每一卦都能真正通其变,极其数,即弄清楚它们在各种具体问题中的对应,要成天地之文、定天下之象又何难之有呢?能冒天下之道,确实不是一句虚言。由此我们不难联想到数学科学。马克思曾说过“数学是一切科学之母”。当代的许多科学常常离不开数学工具,数学作为一种演算方式是可以相对独立于具体问题而存在的,准确地说它是一门形而上学。同样道理,“三极之道”也就是哲学之母,它可以作为一个工具供哲学家们应用,为各种具体

关系问题提供一种简洁的说明图式。虽然现代数学非常发达,但它的基本语言形式还是变量和数据,这与哲学所需要的语言环境有很大差异,又由于数学的公理和逻辑形式都不符合哲学的要求,这也使得哲学难于实现科学改造。相对而言,对立统一倒是一种非常适宜于哲学的语言,如果把它作为一个基本公理接受下来,那么就可以在辩证逻辑框架下获得哲学的科学体系。这种公理化哲学与古老的东方哲学相互沟通,从而使其获得更深刻更广延的生命力,应该说是一种意外的收获。

公理化哲学与中国古典哲学的共鸣,对哲学家们有着重大的启示意义。我们认识世界的法则以及客观世界的关系法则在“三极之道”中获得高度统一。东方哲学的魅力所在与它早熟的形上学是分不开的。它对世界的认识图式就是要求人们按照这套形上学理论去重新关注具体的事物。要做到这一点,就要不断挖掘事物的关系,理解各种图式。简言之是在形上学的轨道上走形下学的道路,是用抽象去理解具体。这恰恰与从具体到抽象的认识进程相反。由此可见公理化哲学的任务是要人们先认识抽象的世界,然后再认识具体的世界。

尽管“三极之道”确立了形上学的地位,但要“推天道而明人事”又不是这么容易的事。从现实角度说,人们最关注的问题是切身环境与利益问题。因为生存的意义是压倒一切的。人们需要知道置身于某种三角格局中是吉是凶,需要知道这个格局的进一步发展。日往月来,春种秋收,贫富贵贱,该是如何地左右着人生啊!人生又怎么能和这些具体现象相脱离呢?人作为一种有生命的动物,需要一种特殊的生存环境。既要处理好生产劳动、人与大自然的关系,又要处理好人与人的关系,人与社会的关系,还要顾及身体健康。各种各样的层次,各种各样的关系问题,构成了一门复杂的人生哲学。东方哲学也曾深深地卷入这些具体问题的研究,并发展出一种形式极为独特的阴阳循环学说。

生命是什么？是谁造化了生命？这也是哲学家们试图回答的问题。生命不同于一般的器物，它除了有机的肉体及其生存方式外，作为人还具有意识和思想。最简单的思想意识是以判别生存环境而形成的吉凶概念，凡是利于生存的就是吉，不利于生存的就是凶。那么什么样的生存环境才算得上是利于生存的环境呢？认为生命是和谐关系秩序的产物，生命的生存需要和谐的关系秩序，是我们的先哲对生命的基本认识。而和谐的原则就是阴阳平衡。为此，先哲们提出了不少解决方案。最简单的方案是阴阳交替，例如要劳逸结合、居安思危、在逆境中要向往美好等。在人生实践上，它反对娇生惯养、养尊处优，既强调艰苦又崇尚美好，至今仍有一定的指导意义。如果只提出这么一种简单的解决方案，那么就太小看他们的本领了。最重要的阴阳平衡学说是经过许多代人实践摸索之后总结出来的，这就是著名的五行、八卦、十天干、十二地支生克循环学说。这套学说在应用上是如此之广泛，而在原理上又是如此之深奥，以至于“三极之道”在它的面前都往往显得相见形拙。

由于其神秘性，以往人们往往把它看成是迷信学说。何以要选择5,8,10,12这四个特殊数字去建立学说而不选择其它数字，不是一件容易证明的事情。这不仅令哲学家们大感头痛，即使是擅长于数学的科学家们也无法说出个所以然。有一点是可以充分肯定的，即这些数字不代表计数功能，它所描述的是一种极为特殊的系统间状态的关系功能。略为了解这些学说应用的人都知道，五行的金木水火土只不过是一种朴素的比喻方式，归在它这一体系下面的事物多不胜数，连人体五脏、各种颜色、情绪、味觉都可分别归类，甚至连空间方位、时间变化亦不例外。至于八卦、干支归类之后就更神乎其神了。大凡中国人都听说过有那么一种根据人的出生年月日时推测命运的八字理论，在民间信其有者还不少。这便是根据干支理论来预测人生命运的方法，足以见纳在干支体系下的事物究竟有多少。高层次的学者羞于谈论天干、地支，唯恐与其粘连

而被人误解为宣传封建迷信也。要谈也无不正言这是先民用于记数或标示律历的符号,先声明无神秘可言,它的所谓神秘是被一些江湖术士杜撰出来的。一个多么简单的解决方案!至于投入研究,更是百无一人。随着这些年学术禁区逐步开放和《周易》热的出现,人们才敢斗胆去探索这些学说,但其奥妙所在始终难于破译。

我们从生命哲学角度深入地思考着这一问题,看是否能在阴阳平衡的体系下破译其结构。这确实是一个古人想做,但又没有做完的课题。以破译八卦的生克关系为例,人们曾试图从古老的河图洛书中寻找答案,但始终难获得圆满的解说,反而深陷河洛之争中难以自拔。长期来,《周易》研究有个怪现象,就是只盯住八卦言八卦,不顾及与它体系基本一致的五行或干支学说的同步研究工作。结果是八卦研究的书汗牛充栋,而干支研究的著述凤毛麟角。很多搞八卦象数研究的人似乎不明白这样一种道理,即经验的发现和理论的证明完全可以两码事,老是想从古典中翻出所谓的理论证明答案,这怎么行呢?是真理就要经得起考验,就可以再发现与再认识!我们正是从再发现与再认识角度去研究这些学说的,并得益于对生命哲学精神的消化。在我们看来,无论是五行还是八卦或者是干支学说,它们所反映的实质问题不过是一种阴阳的平衡关系。沿着这一思考,我们穷尽了所有的数字 P ,考察了由 P 个状态构成的系统所可能出现的各种关系图式。注意,这就是数学意义下的“ P 极之道”,可以认为是“三极之道”的一种推广形式。当然在 $P \neq 3$ 时,它已经与对立统一公理体系没有必然联系了,“ P 极之道”所反映的规律已经没有什么大的哲学意义。经过复杂的数学处理,我们终于找到了答案。它是那么的必然,那么地优美,以至我们又要惊叹起祖先的英明了。

由5,8,10,12状态构成的系统有什么特殊性呢?其特殊性就在于这样的系统允许出现两条对称的阴阳循环回路,而除此之外的其它任何系统都不具备这种性质。这种阴阳循环演变成关系,就

表现为完美的秩序对称,从而完全达到了阴阳平衡。(详细证明请参阅《数字5—8—10—12与阴阳循环现象》,海南师范学院学报,91年,4期)。它与五行、八卦、天干、地支学说一拍即合,从而揭开了蒙在这些学说上的神秘面纱。原来我们的先哲在追求着一种高度的阴阳平衡,这就是五行、八卦、天干、地支学说得以产生、发展、延续的原因。凭当时的数学论证手段,无法加以证明也是理所当然。

令我们感到难能可贵的是这些学说都是从实践经验中产生的,它没有人为刻意雕琢的成份,这就使得它更接近于客观世界。论实践,人类历史上没有一门学说能够应用在这么多对象身上又历经这么长时期的考验。论迷信,没有一个民族像我们那样世世代代都把它当作一个瑰宝继承下来,这么执迷,这么痴信。难道我们这个世界就真在它的支配下运行不成?这样说也许夸大其辞了,但与生命现象联系起来考虑,这种平衡图式应该引起我们高度重视。在苍茫的宇宙中,生命不是在哪里都能够出现的。地球何以能孕育出生命,必有其未解之谜。5—8—10—12状态系统是否就是宇宙间天然存在着的秩序黑洞,或者说是产生生命的漏斗?是否地球正因处在这种秩序保护伞下,才使得生命能在它上面繁育?都是一些需要进一步探讨的问题。

生命不同于一般的器物,它既伟大又脆弱。如果没有一个和谐平衡的生态环境,就要出现生存危机。作为具有生命的人来说,有什么理由不关心生命对于平衡条件的依赖呢?有什么理由拒绝确立一套吉凶标准呢?五行、八卦、天干、地支学说有着一一条非常简单的吉凶标准,即保持阴阳的平衡就是吉,丧失阴阳平衡就是凶。平衡有利于系统的稳定和存在,不平衡就会破坏系统的稳定性甚至使系统崩溃。何以东方哲学总是要和占筮、命运的吉凶这些东西纠缠在一起,很多人根本不理解它的奥妙。其实它的原理并不复杂。以周易为例,它首先利用了“三极之道”理论去确定某种格局,在那里就表现为卦象,然后才是把这种格局置于五行、八卦、天干、地支

理论中，最后是分析出吉凶结果。它是从生命平衡原理出发，对三角格局进行推断的学说，这便是《周易》的内在形式。东方哲学是“三极之道”与生命哲学相融合的产物。如果我们不能正确地理解生命哲学精神，就难于客观地看待东方哲学。

东方哲学所提出的生命模式很耐人寻味，它所使用的原理就是要达到一种最佳的阴阳平衡图式。这一原理是否能构成生命公理呢？如果它能构成公理，那么五行、八卦、十天干、十二地支学说就是这种公理的必然产物。因此东方的生命哲学同样是一种公理化哲学。只不过是阴阳的对立在这里获得了真正完美的统一。因此它也是关于阴阳如何达成统一的根本回答。

先人历来重视生命哲学的应用性研究，至今传统中医学还是要以这套理论为蓝本。在古代，它已经深入到政治、经济、文化领域，甚至指导着老百姓的日常生活。其作用是非常巨大的，也是中国传统文化中最有价值最具特色的内容。

结束语：纵观东方形上学体系，它虽然没有走西方那条逻辑演绎道路，但它却以一种非常神秘的形式认识了真理所在，并凭着顽强的能力生存了下来。当我们沿着公理化道路前进的时候，它又竟然在一夜之间完成了科学改造。东方哲学这么早就运用了本该是由公理化哲学构造出的框架去认识世界，无疑是出乎当代所有哲学家们预料之外的。东方哲学的唯一缺陷是没有对这种先进的形式予严格的逻辑证明，以至人们在接受它时总是充满疑惑。相对而言，西方哲学虽然以逻辑严谨见长，具有科学的外在形式，但在采用什么样的体系建立哲学科学时，目前还是六神无主，还在一堆又一堆具体问题上混战和纠缠不清。如果西方哲学的发展方向是朝公理化体系迈步的话，那么可以预见东西方哲学最终将在公理化体系上获得汇合。

中心论

廉永善 张正春

一、导 言

“中心”是一个普通的、使用广泛的名词概念。任何事物都有“中心”，人们做事、说话、写文章也有“中心”。当然，“中心”是多种多样的，其性质和意义也是各不相同的。如果我们把这个“中心”概念上升成为一种哲学范畴时，它会有什么涵义呢？我们现在把它抽象为一种新的理论，这就是“中心论”。新的理论旨在克服旧理论的局限性，解决旧理论无法解决的困难问题。这是一种新的思维方法，我们将用它审察人类已有的思想和理论。

二、中国古代的部分相关论述

对“中心”进行一般性抽象论述，在国外所见不多，但在中国古代确有很多相关论述。现摘录部分主要经典中的一些观点，供大家参考。

1. 《尚书》的观点

《尚书·大禹谟》：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，这十六个字被宋代道学家宣扬为“圣功天道”，是自尧至舜，自舜至禹，远古圣王代代相传的“十六字心传”其核心概念是“中”，是儒家人文思想的渊源。朱熹说：“夫尧、舜、禹，天下之大圣也，以天下相传，天下之大事也，以天下之大圣，行天

下之大事，而其授受之际，丁宁告戒，不过如此，则天下之理，岂有以加於此哉。”

2.《周易》的观点

在《周易》的《易传》中，“正”和“中”的概念受到了极大的推崇，“中”则受到了更大的重视，所谓“中无不正”。现略举几例，可见一斑：

《易经·文言传》中有一段话：九二曰：“见龙在田，利见大人。”何谓也？子曰：“龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化，《易》曰：‘见龙在田，利见大人。’君德也。”又说：“乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。”以上所言乾德和“黄中通理”之坤德，都表明了《易传》对“中”的推崇。

《周易·易传》中大量论述了“中正”、“时中”、“刚中”、“柔中”等。在《彖传》解释需卦时说：需，“有孚光亨贞吉”，位乎天位，以正中也。在解释同人卦时说：文明以建，中正而应，“君子”正也。唯君子为能通天下之志。在解释观卦时说：大观在上，顺而巽，中正以观天下。在解释离卦时说：重明以丽乎正，乃化成天下，柔丽乎中正，故“亨”。在解释益卦时说：“利有攸往”，中正有庆。在解释节卦时说：说以行险，当位以节，中正以通。

《周易·象传》中也有大量论述：如解释需卦时说：“酒食贞吉，以中正也”。在解释豫卦时说：“不终日贞吉”，以中正也。在解释晋卦时说：“受兹介福，以中正也。”在解释巽卦时说：“‘九五’之‘吉’，位正中也”。在解释节卦时说：“甘节”之“吉”，居位中也。在解释既济卦时说：“七日得”，以中道也。在解释未济卦时说：“九二贞吉”，中以行正也。

《周易·系辞传》传中说：“易简而天下之理得矣。天下之理得而成位乎其中矣”。“故神无方而易无体。一阴一阳之谓道。继之者，善也；成之者，性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日

用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉”。“阴阳不测之谓神。夫易广矣大矣，以言乎远则不御；以言乎迩则静而正；以言乎天地之间则备矣。”“天地设位，而易行乎其中矣。成性存存，道义之门”。“知变化之道者，其知神之所为乎”。“阴阳合德，而刚柔有体。以体天地之撰，以通神明之德”。

以上论述反映了《周易》对“中”的高度重视。在古代中国文化中，《周易》被推崇为“群经之首”、“大道之源”。《周易》的观点反映了中国文化的一个根本点。

3. 孔子的观点

在《论语·先进篇》中，孔子提到“夫人不言，言必有中”、“臧则屡中”、“过犹不及”等。

在《论语·子路篇》中有这样的记载：

子曰：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”

《论语·微子篇》中，孔子说：“柳不惠，少连，降志辱身矣。”谓“虞仲、夷逸，隐居放言，身中清，废中权。我则异于是，无可无不可。”

《论语·雍也篇》中，孔子发出感叹“中庸之为德也，其至矣乎，民鲜久矣”。

《论语·尧曰篇》中记载：

尧曰：“咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。”舜示以命禹。

极合理而至当不移的叫“中”。

4. 老子的观点

《道德经》中有这样的一段话，“天地不仁，以万物为刍狗；圣人

不仁，以百姓为刍狗。天地之间其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。”这个“中”是指什么呢？《道德经》中另一段中

说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”说穿了，这个“中”就是“玄之又玄，众妙之门”、“道可道，非常道；名可名，非常名”的“道”！

5.《中庸》的观点

《中庸》发挥了孔子的观点。认为不偏不倚、无过不及，就是“中”。

程子曰：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。”《中庸》的观点形成了儒家的一个重要思想，即“中庸之道”。

《中庸》中言：“君子中庸，小人反中庸”、“中庸其至矣乎，民鲜能久矣”，提出“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，可庸不可能也。”

《中庸》认为：“天命之谓性，率性之谓道……道也者，不可须臾离也，可离非道也……喜怒哀乐之未发，谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉”。朱子注曰：“盖天地万物，本吾一体。吾之心正，则天地之心亦正矣；吾之气顺，则天地之气亦顺矣。故其效验至於如此，此学问之极功，圣人之能事。”

《中庸》又说：“君子依乎中庸，遁世不见知而不悔，唯圣者能之……诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也……自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣……至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体，祸福将至，善，必先知之；不善，必先知之。故至诚如神。诚者，自成也，而道自道也。诚者，物之终始，

不诚无物。是故君子诚之为贵……天地之道，可一言而尽也，其为物不贰，则其生物不测……大哉圣入之道，洋洋乎发育万物，峻极于天……故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸。温故而知新，敦厚以崇礼。”

《中庸》宣言：“唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚……苟不固聪明圣知，达天德者，其孰能知之……上天之载，无声无臭，至矣。”至诚之道，即中心之道。中心之道，广矣，大矣！

6.《大学》的观点

“大学之道，在明明德，在新民，在止於至善”。

“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”

“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”

“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物”。“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”。“修身为本……其本乱而末治者，否矣”。朱子注曰：“心者，身之所主也。诚，实也。意者，心之所发也……知，犹诚也。格，至也。物，事也。”

7.道家的观点

道家的宇宙观是：无极而太极，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生六十四卦，生万物。老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”

8.佛家的观点

佛家有一个“中观派”，有一些重要思想，读者可以自查，在此从略。

9.其他人的观点

孙子九地：“击其首则尾至，击其中则首尾俱至。”

元代道学家李道纯有一本著作《中和集》认为：所谓“中”，即非中外之中，亦非天地四维上下之中。此中者，为乾坤相交而生，如“十”字，交则中生。天地有天地之中，人身有人身之中，守人身之中，以应天地之中，致人身之中，以合天地之中，此即天人变化、天人合一之微旨。故曰：“释云：不思善，不思恶，正恁么时，那个是自己本来面目，此禅家之中也；儒曰：喜怒哀乐未发谓之中，此儒家之中也；道曰：念头不起谓之中，此道家之中也。此乃三教所用之中也。《易》曰：寂然不动，中之体也；感而遂通，中之用也。《老子》云：致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。《易》云：复，其见天地之心乎。且复卦一阳生于五阴之下，阴者静也，阳者动也，静极生动，只这动处便是玄关也。”

在尹真人高第所著《性命圭旨》中，其论守中要诀时说：“儒曰存心养性，道曰修心炼性，释曰明心见性。心性者，本体也。儒之执中者，执此本体之中也。道之守中者，守此本体之中也。释之空中者，本体之中，本洞然而空也。道之得一者，得此本体之一也。释之归一者，归此本体之一也。儒之一贯者，以此本体之一而贯之也。”又云“惟此本体，以其虚空无朕，强名曰中；以其露出端倪，强名曰一。然而中即一之藏也，一即中之用也。天得此而天，地是此而地，人得此而人，而天地人之大道，原于此也。”本天道立人道，以人心合天心，则自符于中道而无背逆。丹经云：“人心若与天心合，颠倒阴阳止片刻。”正言其功用奥妙。

三、中心论的基本概念

虽然以往的哲学没有把“中心”概念上升成为一种范畴，但人们却普遍使用着这个概念。

在中国古代，“中”被极度抽象为一个崇高的概念，在《周易》和

《中庸》两部著作里受到了特别重视。儒家的“中”相当于道家的“道”，“得中”既相当于“得道”，代表着各自最高思维水平和道德境界。但这个“中”和“道”又实在太抽象了，以至于“百姓日用而不知”，“仁者见仁，智者见智”，几千年来以对他的研究没有太大的进展，几乎到了“只可意会，不能言传”的地步。

我们提出“中心论”就是为了对“中”和“道”两个概念进行具体的分析研究，发掘出这两个理论概念中新的使用价值。实际上，“中”和“道”就是儒家和道家的理论中心，中国文化的全部内容都是对它的发展。

在现实生活中，人们在用各种方式追求“中心”，把握住了“中心”就意味着成功，否则就会落空而失败。

“中心”由两个汉字组成，它是体用合一、结构与功能相统一的一个概念，也是一个主观与客观相统一的一个概念。“中”为体，属于结构方面；“心”为用，具有功能性质；“中”具有更多的客观性，而“心”则具有一点主观性。“中心”是指决定事物发生基本性质和根本规律的客观存在。“中心论”就是研究“中心”的基本性质和根本规律的理论，这个理论将对“宇宙的演化”，“生命的进化”和“智慧的奥秘”、“人类社会生存问题”等，提出自己的看法，做出新的解释。

中心论在“中心”概念的基础上，现提出“中心力”和“中心阈”，两个概念，前者指中心的作用强度，后者指中心的作用范围，中心力越强则中心阈就越大；中心阈越大，则中心力越强。

中心论所指的中心，并非一般几何中心，它是事物的根本，没有固定的形态，但却是决定了事物命运的客观存在，是事物的灵魂。中心一般是事物在结构上的关键和功能上的核心。

中心论包括中心律和中心法则（忠性法则）。

由于中心律的存在与中心法则的作用，事物的结构与功能最终必然表现为圆形特征，因为它是中心力作用下所形成的中心阈

的最佳形态。符合这个中心法则,就会形成最佳的结构,就会产生良好的功能,就会最大的延长寿命而减少损失——中心法则是维持事物稳定的最高法则。

四、中心论的基本定律(中心律)

1. 中心的普遍性

任何事物都有中心,中心无时不在,无处不有,中心是一切事物存在和发展的灵魂,是根本动力和最终决定因素,一切事物的存在、发展、变化与消亡都是中心的规律所决定的。

2. 中心的特殊性

不同事物以及事物的不同存在状态具有不同的中心。各种事物的特殊本质取决于其中心的特殊性。

3. 中心的唯一性

相对于一个确定的事物,在其根本性质不变的情况下,它的中心只有一个。二个以上中心的存在都是暂时的,是事物中心发生转移的过渡状态,这样的事物是不稳定的,势在必变,直到形成一个中心,才能成为稳定的新事物。宇宙的中心只有一个,但它的位置却是可变的。宇宙中心不灭,宇宙是永恒的。宇宙中心的转移,决定宇宙的演化。

4. 中心的层次性

各种事物之间的关系最终体现为各种中心之间的相互作用,任何事物的“中心”之间都会发生互相作用,小中心从属于更大的中心,宇宙中的一切形形色色的中心从属于一个共同的中心。

5. 中心的可变性(即中心的转移性)

中心的变化是事物变化的根本原因,事物的变化状况取决于其中心的变化状况。中心的变化只是中心的转化,中心本身是不灭的。

五、中心论的基本法则(中心法则或忠性法则)

“中心法则”又称为“忠性法则”，也可以说是“诚信法则”。我们所讲的“中心法则”是一种宇宙自然法则，亦适用于人类，既适用于物质世界，亦适用于精神世界。这是一个具有广泛意义的通则。

“中心法则”是中心论的基本内容之一。它所以又称为“忠性法则”或“诚信法则”，说明它又是一个“天人合一”的法则。

“忠”相当于儒家的“诚”，“诚”者“信”也，所谓“心诚则灵，灵则有知”、“信则有，不信则无”反映了一种古人的思想。

孟子说：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”。

中心论即“思诚之道”、“诚信之德”。

中心论和忠性律都是宇宙最终真理的认识，是对人生尽善尽美的一种追求。

格物致知，得中心之愿，则意诚而心正矣。身有中心则身修，家有中心则家齐，国有中心则国治，天下有中心则天下平。此大学之道，至善之德也。中心律(或忠心律)乃是宇宙的最高原则、根本规律，亦是人生之至善追求也。

心之求中，谓之格物；中得心源，谓之至知；中心合一，谓之至善。忠乃诚实之道，正心之法。忠然后身修、家齐、国治，而天下平，而明明德者，复止于其本性之至善也。“明德者，人之所得乎天”(朱子)“新民者，复其本善之天性也。”

《大学》曰：“是故君子无所不用其极。”朱子注曰：“凡天下之物……而一旦豁然贯通焉，则名物之表里精细无不到，而吾心之全体，大用无不明点。此谓物格，此谓知之至也”。

《大学》曰：“心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味，此谓修身在正其心”。

诚意则心正——

诚其意者，勿乱其心之正也。

六、中心论的应用及存在的问题

中心论提供了一个新的思维方法，其意义在于解决新的问题。它可能给人类的文化提供了一个统一的前提，给人类的思想提供了一个共同的基础。它是未来大科学时代和大文化时代以及全球一体化的理论基础。

中心论的应用，表现为理论指导与技术改良两个方面。理论上讲，中心论将会消除人类认识上的矛盾与冲突，使人类的思想真正进入中和圆满的境界，最终形成全人类所公认的学术思想和道德体系，并为世界和平做出贡献。中国在政治和文化方面所表现出的几千年稳定繁荣的奇迹，被认为是人类社会的管理奇迹，这与中国人推崇“中”的思想是分不开的。

从政治上讲，只有全人类的和平统一，才能真正克服人类社会的生存困境，才能合理利用宇宙资源，消除天灾人祸，发展人类社会的最大福利，实现中国古代就提出的“大同世界”的理想。

从经济上讲，按照中心法则办事，将会产生最大的经济效益，生生不已地积累无穷的财富。现代经济社会的所谓“集团优势”就是中心法则的一种具体表现。

从技术上讲，符合中心法则的技术发明将会成为经济市场的最终选择。现代社会的优秀产品无不走向曲线化、圆形化，这是不自觉地贯彻了“中心法则”。自然界的生态规律，由于亿万年的进化选择，无不充分体现出中心法则，在中心力的作用下形成了无数圆形特征，如植物的茎干、花果的一般形态，动、植物的一般外形特征等等。仿生学最终将证明生物界所普遍存在的这个“中心法则”。

按照中心论的观点，中心律是宇宙的根本规律，中心法则是宇宙中心最高原则。在人类社会，和平统一是人类政治的最高理想，

中国古代所崇尚的“化干戈为玉帛”以及“礼之用，和为贵”的思想是一种完善的政治理想。维护人类公德，实现自我道德完善，追求天人合一的人生境界将是全人类共同的自觉选择。

中心论将面临必须回答的几个主要问题：

(1)宇宙有没有中心？宇宙的中心在哪里？宇宙的中心有什么特征和规律？

(2)生命的意义是什么？人何以成为万物之灵？

(3)有没有灵魂？什么是灵魂？灵魂具有什么性质和规律？古人说：“万物有灵”，有根据吗？灵魂的实质是不是就是我们所说的“中心”呢？

(4)思维和智慧的本质是什么？它和宇宙的中心有什么关系？思维和智慧的起源中心是否就是宇宙的中心呢？

(5)地外有人吗？生命的中心是否具有唯一性？人类在宇宙是否也具有唯一性？是否只有在宇宙的中心才有生命与智慧？

(6)人类社会的根本规律是什么？人类历史的最终归宿是什么？

以上问题，目前的科学水平是无法解决的，但是人类思想没有禁区。我们应该对它有一个超前的认识，哪怕只是猜想和推理。人类智慧的意义就在于对未知世界的探索。科学史证明：解决新问题必然依赖于新的方法。



《周易》与耗散结构理论

李标 张其成

耗散结构理论是一门研究耗散结构的性质及其形成和演变的科学。该理论指出：一个远离平衡态的开放系统，在一定的控制条件下，由于系统内部诸多的非线性相互作用，有可能通过涨落而形成稳定的有序结构。^①根据这一理论，普里高津提出了一些新的科学思想和哲学观点，如系统的整体性和复杂性，时间的不可逆性及结构的不稳定性等。

《周易》上下经虽是卜筮之书，而已包含着一些可称为哲学观点的深沉智慧。^②“夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”《易》作者掌握了自然的，社会的变动发展规律，并利用蓍卦的形式蕴含丰富的哲理，借以指导人们行动。《易传》通过对人们关于变化的认识加以提炼而提出了一系列哲学命题，如“生生之谓易”，“一阴一阳之谓道”。“阴阳不测之谓神”，“刚柔相推而生变化”，“穷则变，变则通，通则久”，等等，它们构成了《周易》世界观的基本内容和体系。可以看出，这种思想与耗散结构理论很接近，这就诱发我们将二者进行比较，以获得某些有益的启迪。

中国的哲学强调的是整体关系，西方科学则强调对具体事物的分析，二者各有侧重，因此东西方文化的交流是必要的。普里高津认为：“西方科学的分析方法和中国科学的整体观点应当结合起来，自然科学和社会科学应当结合起来，耗散结构理论可以作为这

种结合的桥梁和纽带”。^④

1. 六十四卦象构成一个远离平衡态的开放系统

《周易》六十四卦所反映的世界是一个由天地合德而化育成的万物构成的和谐的统一体,这个统一体与变化同在,整个变化过程可看作是一部社会发展的历史。^{④⑤}正如《序卦传》说,人类社会经历了由天地→万物→男女→夫妇→父子→君臣→礼仪的系列演变,而达到高度有序的状态。

《周易》将演变过程中的规律概括为“穷则变,变则通,通则久。”这可以用熵变方程来模拟。

一个开放系统的总熵变 ds 由两部分构成:

$$ds = des + dis$$

式中 dis 为系统内部的熵产生,其值恒为正; des 为外部向系统的熵输入,其值可为正、负或零。当 des 为负且绝对值大于 dis 时,总熵变 ds 小于零,意味着系统向有序发展。

《周易》对六十四卦,三百八十四爻都作了吉凶悔吝的判定。一卦有六个爻位,其中初、三、五位是阳位为贵,二、四、上位是阴位为贱,如果卦或爻“得中”(刚柔分别在居中的二五位上)、“当位”(阳卦,阳爻居阳位,阴卦,阴爻居阴位)和刚柔相应(初与四爻,二与五爻,三与上爻刚柔相应)就吉,反之则不吉。

因此,如果引入熵的概念来描述一卦或一爻的吉凶悔吝,则可以这样定义:就一爻来说,倘若阴阳当位,得中,呈比应,就吉,熵小;反之熵就大。如临卦(䷒)九二爻,阳爻得中又得五位柔中以应,故吉,为低熵有序;但如师卦(䷆)六三爻,柔爻居阳位又位于下卦坎体之极,且与上六不成比应,故凶,是一种高熵无序的状态。再就一卦来说,内外卦交感则吉,反之则凶。如泰卦(䷊)地上天下,天地交感(这个卦象与耗散结构中的对称性破缺状态类似),天地往来交通,熵小而有序;反之如否卦(䷋)天上地下,天地因为

对称性极高而静止不动，内外卦否塞不交感，因而熵大而无序。

由此我们就可以用熵变方程来讨论六十四卦所反应的系统了。这里的熵产生项为社会内部诸多矛盾因素的产生，解决或激化，《周易》将之归为阴阳间的相互作用，具体为刚柔相推，刚柔相摩，八卦相荡等形式，而负熵流来源于圣人的“观象制器”及天某些时候的人格化。

八卦及六十四卦的形成是圣人“仰观天文，俯察地理，中通人事”的结果，由此圣人“以制器者观其象”。《系辞传》说：“黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤；剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利以济不通，致远以济天下，盖取诸涣。”等等，这种观象制器的思想，实际上就是人类通过对自然现象及规律的观察，发明生产工具，以推动社会向低熵有序化发展。

《周易》中天的概念除表示为自然之天外，有时也可以为有主宰意志的上帝。^⑥《系辞传》说：“天之所助者，顺也，人之所助者，信也。履信，思乎顺，又以尚贤也；是以自天佑之，吉无不利也。”可见，人格化之天出现的目的是为了教化天下百姓顺天，守信，尚贤，以建立一个高度有序的社会。所以说“观象制器”及主宰之天向社会贡献了负熵流，由引入的负熵流来抵消自身的熵产生，系统就有可能从混沌无序向新的有序状态发展。这也是《周易》所设想的“穷变通久”的社会变化规律。

《易传》中的“穷”指因阴阳、刚柔的卦爻位次颠倒而生的祸患，如困卦(䷮)；“穷”还指互不相容而无法相感相生，不得不改变原物之形状的形象，如革卦(䷰)。可见，“穷”相应于耗散结构理论中热力学分支(指平衡态和非平衡定态向耗散结构分支，即新的有序状态)转变的临界点。《周易》筮法以老阴老阳为占，不以少阴少阳为占，亦是因为老阴，老阳远离阴阳平衡态，正处于向它的对立面转化的前夜。^⑦

耗散结构有一个重要特点——自组织现象：系统的有序状态

是自我形成和自我完善的,对称性破坏的序参量不包含在外部环境中,而根源于系统内部。《周易》中也有一种作用与其类似,这便是“中”。

在《周易》描述的“乾坤定位”的统一世界里,为了维持构成一个整体的个体各得其宜,及由这些个体所组成的整体的和谐和均衡,需要“中”在其间调和。“中”首先兼容统一体内诸多的矛盾因素如阴阳,刚柔,君臣,男女等,然后以易理分别制定阴阳,刚柔诸“宜”的模式或位相,使之呈现出尊卑,高下之序来。矛盾诸因素只有经过这样的定位化,才能呈现出个体之“宜”与整体之“和”,^⑧社会才有序。“中”的这种调和作用是十分巨大的,它是整个儒家中庸思想的核心。正因为如此,普里高津称中国古代哲学为“自发的,自组织的世界观。”

2.《序卦传》与耗散结构理论。

通过以上的分析我们对《周易》与耗散结构理论的结合有了初步的认识。《周易》中描述的人类社会是在消耗负熵流的前提下,通过其内部的自组织作用,从无序的“穷”的状态向有序的“通久”变化的过程。然而这个社会的整体变化情况是怎样的呢?这就有必要分析《序卦传》的编次和文字。

《周易》的思想精华主要寓于六十四卦的排列结构中。^⑨《序卦传》专论六十四卦的排列顺序,在《易传》的篇次中成书较晚,当在战国末年或秦汉之际。作者借助已有的经传文字或取卦象,或取卦理卦义,用以偏概全的方式引申附会,按照对立统一的思想试图将六十四卦建立起因果连续的链条,后人则由此推测出社会发展的轨迹。这是一种整体论的尝试。中国的自然强调的是关系,注意研究整体的协调。因此《序卦传》的作者也许意识到了单凭一个卦象中六爻按单向的因果方式起作用的图景来解释世界是不够的,于是便将六十四卦看作是一个有相互作用的过程,以研究其中各单

元的关系。

《序卦传》包含以下因果系列：^⑨

(一)乾,坤,屯,蒙,需,讼,师,比,小畜,履,泰,否,计十二卦。

(二)同人,大有,谦,豫,随,蛊,临,观,噬,嗑,贲,剥,复,计十二卦。

(三)无妄,大畜,颐,大过,坎,离,计六卦。

(四)咸,恒,遁,大壮,晋,明夷,计六卦。

(五)家人,睽,蹇,解,损,益,夬,计七卦。

(六)遁,萃,升,困,井,革,计六卦。

(七)鼎,震,艮,渐,归妹,丰,旅,巽,兑,涣,计十卦。

(八)节,中孚,小过,既济,未济,计五卦。

每一个因果系列都代表了社会一个“穷变通久”的发展阶段,各个阶段矛盾的侧重点不同,所要表示的思想主题也不同。下面主要就其与耗散结构理论有关的现象进行比较阐述。

(1) 涨落现象

耗散结构认为,系统由无序向有序演变,要通过随机的涨落来实现。所谓涨落,是指系统的宏观状态参量在其平衡值附近所做的微小随机变动。当系统处于稳定状态时这种涨落会被克服,很快衰减,而当系统处于远离平衡的临界附近时,某个涨落会被放大,形成巨涨落,促使系统由不稳定状态跃迁到一个新的稳定有序状态。

在自然界和人类社会中普遍存在着天地,日月,四时,昼夜,寒暑,男女,吉凶,祸福,大小,远近,内外,出入,进退,往来,上下,得丧,存亡,生死,泰否,损益等对立面的交替,这是一种现象的涨落,周易认为这是事物的内部阴阳、刚柔、动静的势力相推相摩的结果,所谓“刚柔相推而生变化”。反映在六十四卦上便是“二二相耦,非复即变”的卦象排列规律。《序卦传》则更从中得出了“相反相成,物极必反”的辩证认识,用以解释自然界和人类社会的发展。这种思想与耗散结构理论所认为的“涨落是事物变化的内部根据”的观

会是怎样冲破传统的束缚而走向更加高级的有序的？这是《周易》和耗散结构理论所共同关心的问题。在《周易》中对该问题的回答要结合对爻位上阴阳变化的分析。

《系辞传》说：“《易》者，象也，象也者，像也。”“爻也者，效天下之动者，是故吉凶生而悔吝著也。”《易》以六爻的变化反映事物运动变化。由于六爻位上刚柔交错变化不定，便有了当不当位，相不相应，成不成比的关系，便产生了吉凶悔吝及失得忧虞之象。朱熹说：“吉凶悔吝，四者循环，周而复始。悔了便吉，吉了便凶，凶了便悔。”刚柔的变迁决定了吉凶悔吝也是往复循环互相移位，有进有退，不是固定不变的。可见，爻辞的吉凶程度亦有某种随机的“涨落”。如乾卦六爻由初至上有潜，见，惕，跃，飞，亢的变化，九五飞龙为吉，上有亢龙则有悔。

这种爻位上的涨落在卦象系列走向“穷”，将要突变时显得极为重要。

比如第一卦象系列由乾坤至泰否，否卦下坤上乾，反映着天上地下的截然对立而失去了统一性和联系。就自然界讲，天地互相不交合则万物不能化生，故言“天地不交而万物不通也”；就人类社会讲，上下尊卑不交则礼坏乐崩，阶级关系会出现一场大变动，“上下不交而天下无邦也。”这也就是耗散结构中系统处于高度对称，熵大，无序的情况，因此必须有一种建立新秩序的革命。

否卦六爻爻辞描述了这种变革。初六“拔茅贞吉”，六二“大人否亨”，六三“包羞”，这体现社会上下阴阳的绝对对立，系统之混沌无序的情况。否卦一进入上体就有了新的转机，九四“有命而志行。”项安世注曰：“命者，天之所令”，即强调了外界负熵流的注入；九五“大人吉”，指明了变革的主体，负熵流的输入对象；上九否终则倾，绝对对立的阴阳转向了统一与联系，否塞转为了泰通。这里的初至五爻都处于变革的准备阶段，相当于微涨落，到上九，这种微涨落被放大形成了巨涨落，社会开始向新的有序发展。

(3) 随机过程

“生生之谓易”，《周易》认为人类社会是在变化发展的，“一阴一阳之谓道”说明了这种变化的必然性，而“阴阳不测之谓神”则说明了这种变化的偶然性。^①事物分阴分阳，阴阳交迭，是必然的，但在一定的情况下，阴阳究竟怎样交迭，阴阳孰先孰后，孰强孰弱，却带有偶然性，这种偶然性也是重要的。

普里高津认为，必然性和偶然性这两个方面对于描述远离平衡态的非线性系统同样具有基本的性质，随机的涨落在形成耗散结构中起着十分重要的作用。^②随机性是现实客观存在的真实规律，可逆性和决定论只适用于有限的简单的情况，不可逆性和概率论才是这个世界的规律。

《序卦传》中充斥了“必……故受之以……”和“不可不……故受之以……”两种句式，以说明事物发展的必然规律。但最后一个卦象系列由节卦至未济却有一些关于偶然性的阐述。节，中孚，小过三卦要求守中并对过“中”进行矫正（微涨落的衰减），即济、未济二卦则指明如果节制不住“中”，事物的发展就要倒向两极，一方面是成功的，另一方面就是失败的，即系统的有序化进程并没有限定，社会的进化包含着随机因素。《序卦传》终于未济还说明，事物不可能脱离阴阳的制导而停止发展，因而过程中由“阴阳不测”规律所决定的偶然性总有体现。

(4) 环境选择过程

耗散结构理论认为，涨落不仅在系统内部有协同，而且还与环境相配合。环境选择能够与其负熵相匹配的新的熵产生结构，使得这种新型结构的涨落得以放大和发展并最终控制整个系统。

《周易》中阐述的社会发展也与环境因素相关，这个环境就是天道。如第三卦象系列由无妄到坎离，系统到坎卦已“穷”，在离卦就须向通久转变了。离卦中九三，九四，六五爻都具备向新秩序转化的条件，爻辞均以君父将死，新君即位取象。但九三之君“不鼓缶

而歌”，九四“突如其来如”，君父未死就迫不及待地跳出来争权守位，这都为天人所不容，故九三“何可久也”，九四“焚如，弃如，死如”。只有六五之君“出涕沱若，戚嗟若，吉”，项安世评论说：“以继父为哀，以继位为忧，不以得位为乐，凡天子之诸侯初嗣皆当如此。”这样的新君才符合天道，由他统领的新社会才能建立稳定秩序。

3. 时间的概念

时间问题是一个非常古老又非常迷人的课题，普里高津在多篇专著中都对其作了专门论述。他认为：“在某种意义上，凡是对文化和社会方面感兴趣的人，都必须以这种或那种方式考虑时间问题和变化规律。”因为“与生物进化相比而言，文化和社会变革的一个迷人的方面就是它们发生比较短的时间内”。^⑨《周易》也考虑社会在时空坐标中的变化发展，其中言“时”之处颇多，一卦可以表示一种“时”，一爻也可是一种“时”，^⑩有时“时”对爻起的作用比“位”、“中”还大。^⑪如否卦上九爻爻辞为“倾否，有否后喜”。一个“倾”字就提明了从否塞到泰通的时间之迅。那么《周易》中的“时”与耗散结构定义的时间有无一致性呢？

耗散结构中考虑的时间是不可逆的，它与历史有关，是非平衡世界中内部进化的度量。^⑫这里“历史”概念的数学描述是：一个非平衡系统如果经过分叉点A，B到达C时，那么对C状态的解释就必然暗含着对A，B状态的了解。

普里高津进一步提出，不可逆性（时间之矢）隐含着随机性。仅当一个系统的行为具有足够的随机性时，该系统的描述中才可能有过去和未来的区别，因此才可能有不可逆性。^⑬

《周易》是讲变化的书，讲变化就是讲“时”，六十四卦三百八十四爻其实是把客观世界做时间上的划分。^⑭正因为“时”是世界变化的客观形式，所谓“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而

况于人乎，况于鬼神乎？”（《丰》）所以在人的意识中便产生了“与时偕行”的观念，“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。”（《艮》）可见，“时”在《周易》里被当成了自然界和人类社会进化的内部度量。

这种“时”决定了发展的不可逆性。《序卦传》描述的社会进化程序是天地，万物，男女，夫妇，父子，君臣，上下，礼义，这是不可逆反的。在这一系列进化中，凡后者都包含有前者的因素，要解释后者必须首先理解前者。《序卦传》说：“神以知来，知以藏往。”在知解力的一维时间坐标中，由卦的藏往才能知来，这与耗散结构中对“历史”概念的理解相似。

这种“时”还隐含着随机性。程颐指出：“《易》之取义，变动随时。”通过前面的论述我们知道，由于“阴阳不测”规律的作用，现在对未来是不可限定的，事物的发展具有随机性。这种随机现象也体现在反映一事物发展过程的一卦六爻中，《系辞传》说：“其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。”初生事物的发展难以预料，因而初爻的爻辞也是一种曲笔。在表示事物成长壮大（二，三，四，五爻位）的进程中，《周易》只作了二多誉，三多凶，四多惧，五多功的大致判定，并且还以“其柔危其刚胜邪？”的疑问来着重过程的复杂性。上爻虽因代表事物的终了而易知，但“物极必反”，旧物将转化为新物而又重复这种过程。正如普里高津曾描述的“假如未来已经以某种方式被包含在现在之中，现在也包含着过去，那时间之矢还有什么意义呢？时间之矢是这样一种事实的表现，即未来并没有被给出。”^⑩

应当指出的是，《周易》虽然承认阴阳，矛盾，差异及“否极泰来”式的发展，但是，由于位、时、中的强束缚作用，矛盾又失去了多样性与复杂性的特点，其发展也是变不逾常，变多为一。这种特殊形态的矛盾发展观，具有既区别于一般形态的形而上学，又不等价于一般形态的辩证法的特征。本文借助于耗散结构理论为参照系，

进行审慎地估价的目的,便是力求发掘出其中辩证的合理因素,以使《周易》中蕴含的丰富思维在世界文化重新走向融合的过程中发挥作用。

参 考 文 献

- ① 《新兴学科百科知识》,华夏出版社,1988,P147
- ② 张岱年,论易学的研究方法。江西社会科学 90. 6
- ③ ①⑦ 沈小峰等,《耗散结构论》,上海人民出版社
- ④ 胡朴安,《周易古史观》,上海古籍出版社 1986
- ⑤ 黎子耀,《周易导读》,巴蜀书社,1990
- ⑥ 郑万耕,《易传》天人观浅析。孔子研究 87. 1
- ⑦ ⑭ 冯友兰,《中国哲学史新编》第一册,人民出版社出版,1962
- ⑧ 邓红蕾,试论先秦家中庸范畴的哲理化。孔子研究 87. 3
- ⑨ ⑪⑱ 吕绍纲,《周易阐微》,吉林大学出版社,1990
- ⑩ 徐志锐,《周易大传新注》,齐鲁书社,1988
- ⑫ ⑬⑯ 湛星华等,《普里高津与耗散结构理论》,陕西科学出版社,1982
- ⑮ 张其成,李标,《周易》阴阳太和养生思想初探《中医临床与保健》 Vol2. NO. 3
- ⑲ 普里高津,《从混沌到有序》。上海译文出版社,1987

爻群的矩阵结构及其难题

王俊龙

引言

在文[1]中笔者首次引进并运用爻群构造了重卦群和对卦群,同时指出爻群具有变换卦序的功能;继而在文[2]中进一步揭示了卦序变换与射影几何的基本概念——交比之间的对应关系,这就从理论上对爻群进行更深入的研究提供了坚实的数学基础。

鉴于文[1]和[2]所涉及的爻群皆是8元爻群,本文则要通过文[3]建立的易矩阵理论,对 2^n 元爻群($n=1,2,\dots$)进行全面的研究,阐明爻群的数学结构及其生成规律。藉助爻群的构造,我们将严格证明邵雍“加一倍法”定理;在本文的结束部分,邵氏定理将成为一个更为广泛的定理的特例。

一、易矩阵理论简介

易矩阵理论包括这么四个部分:1. 易矩阵定义;2. 易矩阵运算;3. 易矩阵变换;4. 易图设计。我们重点介绍前3个部分。至于易图设计,实际上是易矩阵理论在易图设计上的应用,本文正是围绕此目标而展开。

1. 易矩阵定义

易矩阵实质上是二元矩阵,其构成元素不是数,而是阴阳爻符(如此规定的原因请参见文[3])。爻符只有两种:阴爻——和阳爻——。

由 $n \times m$ 个爻符排成 n 横行 m 纵列的矩形爻符表(易图),定义为易矩阵。 $n, m=1, 2, \dots$

易卦定义为易矩阵的列矩阵,易矩阵的行矩阵称之为爻符串。

一个 $n \times m$ 易矩阵 A 有 m 个 n 画卦。若 A 中 m 个 n 画卦皆不相同,且 $m=2^n$,则称 A 是 n 画满卦矩阵。以后 n 画满卦矩阵记为 M_n , A 是 n 画满卦矩阵记为 $A \in M_n$ 。

显然,“先天八卦、六十四卦次序图”皆是满卦矩阵。前者属于 M_3 ,后者属于 M_6 。

2. 易矩阵的运算

易矩阵既可进行乘法运算亦可进行加法运算。但易矩阵运算规则与数矩阵迥异,这里只介绍易矩阵乘法规则。

请特别注意下列两个记号的联系和区别:

$$\left(\sum_{r=1}^n r\right) = (1+2+\dots+n), \sum \text{表示有序相加};$$

$$\left(\left|\sum_{r=1}^n r\right|\right) = (1 \quad 2 \dots n), \left|\sum\right| \text{表示有序间隔}。$$

易矩阵乘法

若易矩阵 $A=(a_{ij})$ 是一个 $n \times m$ 矩阵,易矩阵 $B=(b_{ij})$ 是 $n \times k$ 矩阵,则 A 与 B 的积定义为

$$AB = \left(\left|\sum_{r=1}^k a_{ir} b_{rj}\right|\right) = (c_{ij}) = C \cdot \dots\dots\dots (1)$$

显然,易矩阵乘法不满足交换律,这与数矩阵相同。但易矩阵乘法不涉及加法运算。

从定义中可知,易矩阵乘法最终归结为爻符相乘。为此我们规

定：同性爻符相乘得阳爻，异性爻符相乘得阴爻。下面是爻符乘法表：

x	— — —	— — —
— — —	— — —	— — —
— — —	— — —	— — —

易矩阵乘法的解析式

令 $a(i, j) = a_{ij}, b(i, j) = b_{ij}, C(i, j) = C_{ij}$ ，那末(1)式解析式为

$$a(i, j)b(i, r) = c(i, (j-1)k+r) \dots\dots\dots (2)$$

其中，对每个 j 取尽 r 。 $j=1, 2, \dots, m$ 。

$r=1, 2, \dots, k$ 。

借助(2)式和爻符乘法表，我们可以很方便地求出矩阵 A, B 之积。

3. 易矩阵的变换

易矩阵的变换方式主要有以下三种：

(1) γ 变换，或称行向反序变换。

对矩阵 A 的每行元素皆实施行向反序变换，称为矩阵 A 的 γ 变换，记为 A^γ 。显然， $(A^\gamma)^\gamma = A$ 。

(2) β 变换，或称列向反序变换。

对矩阵 A 的每列元素皆实施列向反序变换，称为矩阵 A 的 β 变换，记为 A^β 。显有， $(A^\beta)^\beta = A$ 。

(3) α 变换，或称爻符反元变换。

爻符的一个基本特征是：阴阳互反。我们把阴爻变阳爻，阳爻变阴爻定义为 α 变换。

若对矩阵 A 的所有元素皆实施 α 变换，称为矩阵 A 的 α 变换，记为 A^α 。显然， $(A^\alpha)^\alpha = A$ 。

需要指出的是，这三种变换亦可联合实施，其规律是(先后实施的变换以乘法表示)：

1) 满足结合律。如 $A^{\alpha(\beta\gamma)} = A^{(\alpha\beta)\gamma}$

2) 满足交换律。如 $A^{\beta\gamma} = A^{\gamma\beta}$

3) 若规定 $\alpha\alpha = \beta\beta = \gamma\gamma = e$. 那末

$G = \{e, \alpha, \beta, \gamma, \alpha\beta, \beta\gamma, \gamma\alpha, \alpha\beta\gamma\}$ 构成一个 8 元 Abel 群。

二、邵雍成卦法的矩阵表示

最特殊的爻字符串是两仪爻群。

定义 $T_k = (P_{k-1} \quad Q_{k-1})$ 为两仪爻群, 其中 P_{k-1} 是由 2^{k-1} 个阳爻组成的爻字符串, Q_{k-1} 是由 2^{k-1} 个阴爻组成的爻字符串, $k=1, 2, \dots$.

显然, T_k 是 2^k 元爻群。两仪爻群 T_k 的特殊性在于, $T_k^a = T_k^y = (Q_{k-1} \quad P_{k-1})$.

令 $F_{(k,n)} = (T_k \quad T_k \quad \dots T_k) \dots \dots \dots (3)$

其中有 2^{n-k} 个 T_k , $k=1, 2, \dots, n$. $n=1, 2, \dots$.

易知, $F_{(k,n)}$ 对每个 k 皆是 2^n 元爻群, 且 $F_{(k,n)}^a = F_{(k,n)}^y$. 我们称 $F_{(k,n)}$ 为伏羲爻群。

这样, 便得到邵雍成卦法的矩阵表示:

$$Z_n = \begin{pmatrix} F_{(1,n)} \\ F_{(2,n)} \\ \vdots \\ F_{(n,n)} \end{pmatrix} \dots \dots \dots (4)$$

$$Z_1 = (\text{—} \quad \text{--});$$

$$Z_2 = (\text{—} \quad \text{--} \quad \text{—} \quad \text{--});$$

$$Z_3 = (\text{—} \quad \text{—} \quad \text{—} \quad \text{—} \quad \text{—} \quad \text{—} \quad \text{—} \quad \text{—});$$

可见, Z_1 即为两仪, Z_2 即为四象, Z_3 即是先天八卦次序图, ...

Z_6 即是六十四卦先天次序图。

定理 2.1 (邵雍) 对每个 n , Z_n 是满卦矩阵 M_n .

证明 当 $n=1$, $Z_1 = (\text{—} \quad \text{--})$, 显然, Z_1 是 1 画满卦矩阵。

假设 $n=r$, Z_r 是满卦矩阵, 我们可以推知 Z_{r+1} 也是满卦矩阵, 因为

$$F_{(k,r+1)} = (F_{(k,r)} \quad F_{(k,r)}), k=1, 2, \dots, r.$$

$$F_{(r+1,r+1)} = T_{k+1} = (P_r \quad Q_r). \text{ 所以}$$

$$Z_{r+1} = \begin{pmatrix} F_{(1,r+1)} \\ F_{(2,r+1)} \\ \vdots \\ F_{(r,r+1)} \\ F_{(r+1,r+1)} \end{pmatrix} = \begin{pmatrix} Z_r & Z_r \\ P_r & Q_r \end{pmatrix} \dots\dots\dots (5)$$

考察子矩阵 $(Z_r \quad Z_r)$, 这是一个 $r \times 2^{r+1}$ 矩阵, 对每个 S , 其第 S 列 r 画卦和第 $2^r + S$ 列 r 画卦必然相同。 $S=1, 2, \dots, 2^r$ 。

再看子矩阵 $(P_r \quad Q_r)$, 由于 P_r 是由 2^r 个阳爻组成的爻字符串, Q_r 是由 2^r 个阴爻组成的爻字符串, 故其第 S 列爻符与第 $2^r + S$ 列爻符必然相反。

综合两方面可知, 对每个 S , Z_{r+1} 中的第 S 列 $r+1$ 画卦必与第 $2^r + S$ 列 $r+1$ 画卦不同。又, Z_r 中 2^r 个 r 画卦皆不相同, 故 Z_{r+1} 中 2^{r+1} 个 $r+1$ 画卦皆不相同, 即 Z_{r+1} 是满卦矩阵。

根据归纳法原理, 对每个正整数 n , 断定 Z_n 是满卦矩阵 M_n .
(证毕)

三、伏羲爻群的另一种表示方法

前文由(3)式定义了伏羲爻群 $F_{(k,n)}$ 。下面的定理揭示了伏羲爻群的另一种构造方法。

定理 3.1 设 $T = (\text{---} \text{---})$, $P = (\text{---} \text{---})$, 则
 $F_{(k,n)} = P^{n-k} T P^{k-1}$, 规定 $P^0 = (\text{---})$, $k=1, 2, \dots, n$. $n=1, 2, \dots$

证明 根据(3)式, $F_{(k,n)} = (T_k \quad T_k \dots T_k)$ 其中有 2^{n-k} 个 T_k .
令 $n=k$, 则 $F_{(k,k)} = T_k$.

根据易矩阵乘法易知

$$PF_{(k,k)} = PT_k = (T_k \ T_k)$$

$$P^2T_k = (T_k \ T_k \ T_k \ T_k)$$

.....

$$P^{n-k}T_k = (\underbrace{T_k \ T_k \ \dots \ T_k}_{2^{n-k} \text{个 } T_k})$$

$$\text{故 } F_{(k,n)} = P^{n-k}T_k.$$

$$\text{而 } T_k = TP^{k-1}, \text{ 所以, } F_{(k,n)} = P^{n-k}TP^{k-1}$$

(证毕)

定理 3.1 表明, 2^n 伏羲爻群皆含有 1 个 T 因子和 $n-1$ 个 P 因子。这样, 我们便借助易矩阵乘法探明了伏羲爻群的内在结构。现在, (4) 式可以化为一个易对角矩阵:

$$Z_n = \begin{bmatrix} P & & & T \\ & & & T \\ & & \ddots & \\ T & & & P \end{bmatrix} \dots\dots\dots (6)$$

其中恰有 n 个 T 构成对角阵式, 每行恰有 $n-1$ 个 P 与 T 相乘。

(6) 式从另一个角度揭示了邵雍“加一倍法”的数学对称美, 同时也将启发我们探寻构造 n 画满卦矩阵的更一般的方法。

四、奇偶成卦法的矩阵表示

传统易卦分类中有所谓“一阴一阳卦”、“二阴二阳卦”和“三阴三阳卦”的说法。其中“一阴一阳卦”和“三阴三阳卦”皆是奇画卦, 每卦中阳爻和阴爻均是单数。而“二阴二阳卦”则是偶画卦, 每卦中

阳爻和阴爻皆是双数。

定义 设 a 是一个 n 画卦, 若 a 中有奇数个阳爻(阴爻), 我们称 a 是 n 画阳(阴)奇卦; 若 a 中有偶数个阳爻(阴爻), 我们称 a 是 n 画阳(阴)偶卦。

引理 4.1 若 M_n 是 n 画满卦矩阵, 则 M_n 中恰有 2^{n-1} 个 n 画阳奇卦。

证明 设 M_{n-1} 是 $n-1$ 画满卦矩阵, 那么 M_{n-1} 中共有 2^{n-1} 个 $n-1$ 画卦且各不相同。对 M_{n-1} 中任意一个 $n-1$ 画卦 X , 其阳爻必可数。若 X 中共有奇数个阳爻, 则在 X 下添一个阴爻, 得到 n 画阳奇卦; 若 X 中共有偶数个阳爻, 则在 X 下添一个阳爻, 仍得到 n 画阳奇卦。如此方法我们通过 M_{n-1} 得到 2^{n-1} 个 n 画阳奇卦。显然, 这 2^{n-1} 个 n 画阳奇卦是各不相同的, 因为 M_{n-1} 中 2^{n-1} 个 $n-1$ 画卦各不相同。又因为不同的 $n-1$ 画卦至多只有 2^{n-1} 个, 故不同的 n 画阳奇卦至多亦只有 2^{n-1} 个, 即 M_n 中恰有 2^{n-1} 个 n 画阳奇卦。(证毕)

定义 一个 $n \times m$ 矩阵 A 中, 若每个 n 画卦皆是奇阳卦, 其中任意两个 n 画卦皆不相同, 且 $m=2^{n-1}$, 则我们称 A 为完全奇阳卦阵。

定理 4.2 若 $n \times m$ 矩阵 A 是完全奇阳卦阵, 对矩阵 A 的第 i 行上所有爻符皆实施 α 变换, 记为 $A^{a(i)}$, $i=1, 2, \dots, n$. 则矩阵 $S=(A \ A^{a(i)})$ 对每个 i 皆是 n 画满卦矩阵。

证明 因为 $n \times m$ 矩阵 A 是完全奇阳卦阵, 根据引理 4.1, A 中包含所有 n 画奇阳卦, 共有 2^{n-1} 个。由于矩阵 $A^{a(i)}$ 是对矩阵 A 的第 i 行上所有爻符皆实施 α 变换而得到, 易知 $A^{a(i)}$ 中亦有 2^{n-1} 个 n 画卦, 且其中除了仅有的一个纯阴卦外, 其余皆是 n 画偶阳卦。反用引理 4.1 可知, 矩阵 $A^{a(i)}$ 对每个 i 其中任意两个 n 画卦皆不相同。故矩阵 S 对每个 i 皆是 n 画满卦矩阵。(证毕)

定理 4.3 若 $C_1, C_2, \dots, C_n, \dots$ 是由递推公式 $C_1 = (-)$,

$C_{n+1} = \begin{pmatrix} C_n & C_n^{\alpha(n)} \\ Q_{n-1} & P_{n-1} \end{pmatrix}, n=1, 2, \dots$ 定义的矩阵序列, 那么, 对每个 n, C_n 是完全奇阳卦阵。其中 Q_{n-1} 是 2^{n-1} 个阴爻组成的爻字符串, P_{n-1} 是 2^{n-1} 个阳爻组成的爻字符串, $C_n^{\alpha(n)}$ 表示对矩阵 C_n 的第 n 行上的爻符皆实施 α 变换后所得到的矩阵。

证明 显然, 当 $n=1, C_1=(-)$ 是完全奇阳卦阵。假设 $n=r, C_r$ 是完全奇阳卦阵, 可以推知 $n=r+1, C_{r+1}$ 也是完全奇阳卦阵。证明如下:

$$C_{r+1} = \begin{pmatrix} C_r & C_r^{\alpha(r)} \\ Q_{r-1} & P_{r-1} \end{pmatrix} \dots\dots\dots (7)$$

由于 C_r 是完全奇阳卦阵, 可知 C_r 中有 2^{r-1} 个 r 画奇阳卦。而 $\begin{pmatrix} C_r \\ Q_{r-1} \end{pmatrix}$ 表示在每个 n 画奇阳卦下添加一个阴爻, 故 $\begin{pmatrix} C_r \\ Q_{r-1} \end{pmatrix}$ 中有 2^{r-1} 个 $r+1$ 画奇阳卦。

在定理 4.2 的证明中已知, $C_r^{\alpha(r)}$ 中除了仅有一个 r 画纯阴卦外, 其余皆是 r 画偶阳卦。而 $\begin{pmatrix} C_r^{\alpha(r)} \\ P_{r-1} \end{pmatrix}$ 表示在每个 r 画偶阳卦(包括一个纯阴卦)下添加一个阳爻, 故 $\begin{pmatrix} C_r^{\alpha(r)} \\ P_{r-1} \end{pmatrix}$ 中亦有 2^{r-1} 个 $r+1$ 画奇阳卦。

根据定理 4.2 得知, 矩阵 $(C_r, C_r^{\alpha(r)})$ 是 r 画满卦矩阵。显然, C_{r+1} 中任意两个 $r+1$ 画奇阳卦皆不相同。由此, 根据归纳法原理, 断定对每个 n, C_n 是 n 画奇阳卦阵。(证毕)

推理 4.4 若 A 是完全奇阳卦阵, 那么 A° 是完全奇阴卦阵。

五、爻群的矩阵结构

爻群这一概念在文[1]中已被采用, 文[2]中亦有运用, 但都没

有给予明确的定义,现在终于有了一个恰当的机会。

1. 爻群及其分解式

定义 5.1 一个 2^n 元爻字符串 R_n 称为爻群,若是满足以下两个条件:

- (1) R_n 含有 T 因子,若含有其它因子只能是 P 因子。
- (2) $R_n^\alpha = R_n^\gamma$,即对 R_n 实施 α 变换与实施 γ 变换结果相同。

爻群具有什么重要性质呢?

定理 5.2 若 R_n 是爻群,则 R_n 必含有奇数个 T 因子。

证明 R_n 是爻群,有两种情形:

- 情形 1 R_n 只含有 T 因子;
- 情形 2 R_n 含有 T、P 两种因子。

当 $n=1$, R_n 是 2 元爻群,此时 R_n 仅含有一个 T 因子,命题成立。显然 $T^\alpha = T^\gamma$ 满足。

当 $n \geq 2$,假设 R_n 含有偶数个 T 因子,结果将导致 $R_n^\alpha \neq R_n^\gamma$ 的矛盾。分前面两种情形证明假设不成立。

对于情形 1,只有当 $n=2k$ 取偶数时, R_n 是 $2k$ 个 T 因子之积, $R_n = T^{2k}$, $k=1, 2, \dots$ 。

令 $U = T^2$,今用归纳法证明 $(U^k)^\alpha \neq (U^k)^\gamma$ 。

当 $k=1$, $U = T^2 = TT = (---)$ 显然, $U^\alpha \neq U^\gamma$ 成立;

假如 $k=s$, $(U^s)^\alpha \neq (U^s)^\gamma$ 成立,可以推得 $(U^{s+1})^\alpha \neq (U^{s+1})^\gamma$ 。论证如下:

因为 $U = (---)$,故

$U^{s+1} = UU^s = (U^s(U^s)^\alpha(U^s)^\gamma U^s)$,于是

$(U^{s+1})^\alpha = ((U^s)^\alpha U^s U^s(U^s)^\alpha)$

$(U^{s+1})^\gamma = ((U^s)^\gamma(U^s)^\alpha(U^s)^\gamma(U^s)^\gamma)$ 而 $(U^s)^\alpha \neq (U^s)^\gamma$,故不难得知 $(U^{s+1})^\alpha \neq (U^{s+1})^\gamma$ 。所以,对每个 k , $(U^k)^\alpha \neq (U^k)^\gamma$ 成立。

对于情形 2,由于含有 T、P 两种因子,只有当 $n \geq 3$ 时, R_n 才

能既含有 P 因子又含有偶数个 T 因子。考虑到易乘不满足交换律,情形似乎很复杂,但是,一旦揭示 P 因子在易乘中的特殊性,问题就变得十分明了。

P 因子与爻字符串相乘有两种作用,一是“放大”,二是“加倍”。

(1)右 P 因子具有“放大”作用:

设爻字符串 $K_n = (a_1 a_2 \cdots a_n)$ 则

$$K_n P = (a_1 a_1 a_2 a_2 \cdots a_n a_n)$$

(2)左 P 因子具有“加倍”作用:

$$P K_n = (K_n K_n)$$

可见,不论是左 P 因子还是右 P 因子,都不影响与之相乘的爻字符串 K_n 的原来结构。若是 $K_n^\alpha \neq K_n^\gamma$, 那末 $(P K_n)^\alpha = (P K_n)^\gamma$, $(K_n P)^\alpha = (K_n P)^\gamma$. 若是 $K_n^\alpha \neq K_n^\gamma$, 那末 $(P K_n)^\alpha \neq (P K_n)^\gamma$, $(K_n P)^\alpha \neq (K_n P)^\gamma$. 所以,看一个爻字符串 R_n 的 α 变换是否与 γ 变换相同,与其中的 P 因子无关。

结论很清楚,含有偶数个 T 因子和若干 P 因子的爻群 R_n , 本质上与情况 1 相同,必然是 $R_n^\alpha \neq R_n^\gamma$. 结果都导致矛盾,故假设不成立。

综合上述两个方面,我们断定,爻群 R_n 不可能含有偶数个 T 因子,而只能含有奇数个 T 因子。余下的问题是,我们要证明

$$(T^{2k-1})^\alpha = (T^{2k-1})^\gamma, k=1,2,\dots$$

仍用归纳法证之。

当 $k=1$, $T^\alpha = T^\gamma$ 显然成立。

假设 $k=s$ 成立,可推知 $k=s+1$ 也成立。因为 $T^{2(s+1)-1} = T^{2s+1} = T^2 T^{2s-1}$. 而 $T^2 = (- \cdots -)$, 故

$$T^2 T^{2s-1} = (T^{2s-1} \quad T^{2s-1})^\alpha \quad (T^{2s-1})^\alpha \quad T^{2s-1} \quad \text{于是}$$

$$(T^{2(s+1)-1})^\alpha = ((T^{2s-1})^\alpha \quad T^{2s-1} \quad T^{2s-1} \quad (T^{2s-1})^\alpha)$$

$$(T^{2(s+1)-1})^\gamma = ((T^{2s-1})^\gamma \quad (T^{2s-1})^{\alpha\gamma} \quad (T^{2s-1})^{\alpha\gamma} \quad (T^{2s-1})^\gamma)$$

而 $(T^{2s-1})^\alpha = (T^{2s-1})^\gamma$, 所以

$(T^{2(s+1)-1})^{\gamma} = ((T^{2s-1})^{\alpha} \quad T^{2s-1} \quad T^{2s-1} \quad (T^{2s-1})^{\alpha}).$ 即

$(T^{2(s+1)-1})^{\alpha} = (T^{2(s+1)-1})^{\gamma}.$ 故对每个 $k, (T^{2k-1})^{\alpha} = (T^{2k-1})^{\gamma}$ 成立。(证毕)

定理 5.3 设 R_n 是 2^n 元爻群, 若 R_n 含有 a 个 T 因子, b 个 P 因子, 那么 $a+b=n$.

证明 T, P 因子皆是 2 元爻符串, 根据易矩阵乘法可知, n 个 2 元爻符串相乘恰得 2^n 元爻符串。(证毕)

综合定理 5.2 和 5.3, 若是将 2^n 元爻群分解成 T 因子和 P 因子之积, 且将 T 因子看成阳爻, P 因子看作阴爻, 那么可将 2^n 元爻群的分解式视为 n 画阳奇卦。根据引理 4.1 可知, n 画阳奇卦共有 2^{n-1} 种, 故 2^n 元爻群共有 2^{n-1} 种。

2. 2^n 元爻群的构造方法

定理 4.3 已揭示了 n 画阳奇卦阵的构造方法, 实际上也揭示了 2^n 元爻群分解式的构造方法。不过, 为了便于介绍 2^n 元爻群在构造 n 画满卦矩阵中的运用, 我们需要进行适当的变换。

定理 4.3 已经证明, 由递推公式

$C_1 = (\text{——}), C_{n+1} = \begin{pmatrix} C_n & C_n^{\alpha(n)} \\ Q_{n-1} & P_{n-1} \end{pmatrix}, n=1, 2, \dots$ 得到的矩阵 C_1, C_2, \dots 皆是完全奇阳卦阵。显然, 若是对 C_{n+1} 的子矩阵 $C_n^{\alpha(n)}$ 实施 γ 变换, 得到 $D_n = (C_n^{\alpha(n)})^{\gamma}$ 。那么, 由递推公式

$$G_1 = (\text{——}), G_{n+1} = \begin{pmatrix} G_n & D_n \\ Q_{n-1} & P_{n-1} \end{pmatrix}, n=1, 2, \dots$$

得到的矩阵 G_1, G_2, \dots 仍皆是完全奇阳卦阵, 只是卦序发生了变化而已。这里 $D_n = (G_n^{\alpha(n)})^{\gamma}$ 。

将 G_1, G_2, \dots 皆沿顺时针方向旋转 90° , 则得到 $G_1^x, G_2^x, \dots, G_n^x, \dots$ 。这样, 原来纵向排列的卦画, 变成横向排列的卦画。

再以 T 因子、P 因子分别代替 G_n^* 中的阳爻与阴爻, 我们得到 2^n 元爻群的 2^{n-1} 个分解式, 其中同行因子之间是易乘关系。

为叙述方便起见, 以 T、P 因子代换后的易矩阵 G_n^* , 仍记为 G_n^* 。于是得到

$$G_1^* = (T) = T \dots\dots\dots (8)$$

$$G_2^* = \begin{pmatrix} P & T \\ T & P \end{pmatrix} \dots\dots\dots (9)$$

$$G_3^* = \begin{pmatrix} P & P & T \\ P & T & P \\ T & P & P \\ T & T & T \end{pmatrix} \dots\dots\dots (10)$$

$$G_4^* = \begin{pmatrix} P & P & P & T \\ P & P & T & P \\ P & T & P & P \\ P & T & T & T \\ T & P & T & T \\ T & P & P & P \\ T & T & T & P \\ T & T & P & T \end{pmatrix} \dots\dots\dots (11)$$

以下按此规律类推。不难发现, $G_1^*, G_2^*, G_3^*, G_4^*, \dots\dots$ 中, 每个矩阵的任意一行皆有奇数个 T 因子。

至此, 我们从理论上完成了 2^n 元爻群的构造问题。然而对于爻群的实际结构, 我们依然所知不多; 这个问题我们可归结为求解爻群的展开式。

3. 爻群的展开式与八宫矩阵

所谓 2^n 元爻群的展开式, 就是用阴阳爻符具体地将爻群表示

出来。这里要进行实际的易矩阵乘法运算。为了避免运算的繁琐,我们先引进共轭爻群这一概念。

定义 2^n 元爻群 A, B 共轭, 是指 A 的分解式左一、左二因子分别与 B 的分解式左一、左二因子互异。如, $A = P \cdot T \cdot P, B = T \cdot P \cdot P, A$ 与 B 是共轭爻群。

显然, G_2^x 中有一对共轭爻群, G_3^x 中有两对共轭爻群, G_4^x 中有四对共轭爻群, $\dots G_n^x$ 中有 2^{n-2} 对共轭爻群。且每对共轭爻群恰处在上下对称的位置。

定理 5.4 若 2^n 元爻群 $A = (E_1 \ E_2 \ E_3 \ E_4)$, 这里 E_1, E_2 等皆是 2^{n-2} 元爻符串, 则 A 与 B 共轭当且仅当 $B = (E_1 \ E_2^c \ E_3^c \ E_4)$, $n = 2, 3, \dots$ 。

证明 设 2^{n-2} 元爻符串 E 可完全分解为 P, T 因子之积, 则 2^n 元爻群 A 有四种情形:

$$A1. A = T \cdot T \cdot E = (E \ E^a \ E^a \ E);$$

$$A2. A = T \cdot P \cdot E = (E \ E \ E^a \ E^a);$$

$$A3. A = P \cdot T \cdot E = (E \ E^a \ E \ E^a);$$

$$A4. A = P \cdot P \cdot E = (E \ E \ E \ E)。$$

显然, 当 $A = T \cdot T \cdot E$, 令 $B = P \cdot P \cdot E$, 则 A 与 B 共轭; 当 $A = T \cdot P \cdot E$, 令 $B = P \cdot T \cdot E$, 则 A 与 B 共轭; 当 $A = P \cdot T \cdot E$, 令 $B = T \cdot P \cdot E$, 则 A 与 B 共轭; 当 $A = P \cdot P \cdot E$, 令 $B = T \cdot T \cdot E$, 则 A 与 B 共轭。无论哪种情形, 当 $A = (E_1 \ E_2 \ E_3 \ E_4)$, 则 $B = (E_1 \ E_2^c \ E_3^c \ E_4)$, 二者恰构成共轭关系。

(证毕)

定理 5.4 挑明了共轭爻群展开式之间的换算关系。这样就大大方便于我们求解 $G_1^x, G_2^x, \dots, G_n^x, \dots$ 的展开式。

$$G_1^x = T = (\text{---} \text{---}); (\text{注意: } PT = (G_1^x \ G_1^x))$$

$$G_2^x = \begin{pmatrix} P & T \\ T & P \end{pmatrix} = \begin{pmatrix} \text{---} & \text{---} & \text{---} & \text{---} \\ \text{---} & \text{---} & \text{---} & \text{---} \end{pmatrix}$$

$$G_3^* = \begin{pmatrix} P & P & T \\ P & T & P \\ T & P & P \\ T & T & T \end{pmatrix} \quad (\text{注意} \begin{pmatrix} PPT \\ PTP \end{pmatrix} = (G_2^* \ G_2^*))$$

$$= \begin{pmatrix} \text{---} & \text{---} & \text{---} & \text{---} \\ \text{---} & \text{---} & \text{---} & \text{---} \\ \text{---} & \text{---} & \text{---} & \text{---} \\ \text{---} & \text{---} & \text{---} & \text{---} \end{pmatrix}$$

以下按此规律类推。 G_2^* 和 G_3^* 展开式中,我们特地设置了四条辅助线,这四条辅线恰将 G_2^* 和 G_3^* 分成八个方阵。实际上, G_n^* 是 $2^{n-1} \times 2^n$ 矩阵,当整数 $n \geq 2$ 时, G_n^* 总可以划分成八个方阵子块。于是,

$$G_n^* = \begin{pmatrix} G_{(n,1)} & G_{(n,2)} & G_{(n,3)} & G_{(n,4)} \\ G_{(n,8)} & G_{(n,7)} & G_{(n,6)} & G_{(n,5)} \end{pmatrix} \dots\dots\dots (12)$$

其中, $G_{(n,r)}$ 是 G_n^* 的方阵子块, $r=1,2,\dots,8$ 。这八个方阵子块之间的关系是:

- (1) $G_{(n,1)} = G_{(n,3)}$; $G_{(n,2)} = G_{(n,4)}$;
- (2) $G_{(n,8)} = G_{(n,1)}^{\beta}$; $G_{(n,5)} = G_{(n,4)}^{\beta}$;
- (3) $G_{(n,7)} = G_{(n,2)}^{\alpha\beta}$; $G_{(n,6)} = G_{(n,3)}^{\alpha\beta}$ 。

因为 $G_{n-1}^* = (G_{(n,1)} \ G_{(n,2)})$,我们称 G_n^* 是源于 G_{n-1}^* 的八宫矩阵,记为 $G_n^* = \theta G_{n-1}^*$ 。这样,矩阵序列 $G_1^*, G_2^*, \dots, G_n^*, \dots$ 可定义为由递推公式

$$G_1^* = (\text{---} \quad \text{---}), G_n^* = \theta G_{n-1}^*, n=2,3,\dots$$

定义的八宫矩阵序列。

六、满卦矩阵的爻群构造法

用阴阳爻符任意写下一个 n 画卦并不难,但要既无重复也不

遗漏地将 2^n 个 n 画卦全部构造出来,那就不是一件简单的事。邵雍的贡献在于,他发现了一种构造 n 画满卦矩阵的方法——“加一倍法”。现在,我们要首次介绍一种比“加一倍法”更高级的构造满卦矩阵的方法——爻群成卦法。

引理 6.1 若 M_n 是 n 画满卦矩阵, R_n 是 2^n 元爻符串, 则 $C = \begin{pmatrix} R_n & R_n^a \\ M_n & M_n \end{pmatrix}$ 是 $n+1$ 画满卦矩阵 M_{n+1} 。

证明 考察矩阵 $A = (M_n \ M_n)$, 这是 M_n 的并置矩阵。显见, 对每个 $S, S=1, 2, \dots, 2^n$, A 的第 S 列 n 画卦与第 2^n+S 列 n 画卦必然相同。

再看矩阵 $B = (R_n \ R_n^a)$, 这是 R_n 和 R_n^a 的并置爻符串。易知, B 的第 S 列爻符与第 2^n+S 列爻符相反(二者一阴一阳)。

综合两方面可知, 矩阵 C 中第 S 列 $n+1$ 画卦与第 2^n+S 列 $n+1$ 画卦必然不同。而 M_n 中 2^n 个 n 画卦皆不相同, 故 C 中 2^{n+1} 个 $n+1$ 画卦皆不相同, 即 C 是 $n+1$ 画满卦矩阵 M_{n+1} 。(证毕)

引理 6.2 设 D_1, D_2, D_3, D_4 皆是 $n \times 2^{n-2}$ 易矩阵。若 $S = (D_1 \ D_2 \ D_3 \ D_4)$ 是 n 画满卦矩阵, 且 $(D_1 \ D_2)^a = (D_3 \ D_4)^y$, 则 $S' = (D_1 \ D_2^a \ D_3^a \ D_4)$ 和 $S'' = (D_1^a \ D_2 \ D_3 \ D_4^a)$ 皆是 n 画满卦矩阵, 其中 S' 称为 S 的共轭矩阵。

证明 因为 $(D_1 \ D_2)^a = (D_1^a \ D_2^a)$; $(D_3 \ D_4)^y = (D_4^y \ D_3^y)$, (请特别注意 γ 变换规则)。而 $(D_1 \ D_2)^a = (D_3 \ D_4)^y$ 。

故 $D_1^a = D_4^y, D_2^a = D_3^y$, 又根据易矩阵变换, 得知

$$D_1^a = D_1^y, D_3^a = D_2^y. \text{ 于是有}$$

$$S' = (D_1 \ D_2^a \ D_3^a \ D_4) = (D_1 \ D_3^y \ D_2^y \ D_4)$$

$$S'' = (D_1^a \ D_2 \ D_3 \ D_4^a) = (D_4^y \ D_2 \ D_3 \ D_1^y)$$

显然 S' 和 S'' 皆是 n 画满卦矩阵, 因为 γ 变换仅有改变卦序的作用。(证毕)

有了引理 6.1 和 6.2 我们便能导出一个深刻的定理。在揭示那个定理之前,我们须回忆有关爻群的一些基本事实。

由定理 5.2 和 5.3 得知,一个 2^n 元爻群的 P 、 T 因子分解式有两个重要特征:一是有奇数个 T 因子;二是 P 、 T 因子总个数恰为 n 。

因为爻群皆是由 P 、 T 两种因子相乘而得到,注意 $T = (\text{---} \text{---})$, $P = (\text{---} \text{---})$ 。为方便起见,我们称 P 和 T 是一对相反因子。如爻群 $R_3 = T \cdot P \cdot P$ 和 $R'_3 = P \cdot T \cdot P$ 的左起第一因子相反,左起第二因子亦相反。

定理 6.3 设 $K_{(n,1)}, K_{(n,2)}, \dots, K_{(n,n)}$ 皆是 2^n 元爻群,且对每个 $r (r=1, 2, \dots, n-1)$, 爻群 $K_{(n,r+1)}, K_{(n,r+2)}, \dots, K_{(n,n)}$ 分解式的左起第 r 位因子皆与爻群 $K_{(n,r)}$ 的左起第 r 位因子相反,

$$\text{令 } H_n = \begin{pmatrix} K_{(n,1)} \\ K_{(n,2)} \\ \dots \\ K_{(n,n)} \end{pmatrix}, \text{ 则对每个 } n (n=2, 3, \dots)$$

H_n 是 n 画满卦矩阵 M_n 。

证明 以归纳法证之。

当 $n=2$, 2^2 元爻群只有两种: $T \cdot P$ 和 $P \cdot T$ 。此时,无论 $K_{(2,1)} = T \cdot P$, $K_{(2,2)} = P \cdot T$ 还是 $K_{(2,1)} = P \cdot T$, $K_{(2,2)} = T \cdot P$, $H_2 =$

$\begin{pmatrix} K_{(2,1)} \\ K_{(2,2)} \end{pmatrix}$ 皆是 2 画满卦矩阵。因为

$$\begin{pmatrix} P \cdot T \\ T \cdot P \end{pmatrix} = \begin{pmatrix} \text{---} & \text{---} & \text{---} & \text{---} \\ \text{---} & \text{---} & \text{---} & \text{---} \end{pmatrix};$$

$$\begin{pmatrix} T \cdot P \\ P \cdot T \end{pmatrix} = \begin{pmatrix} \text{---} & \text{---} & \text{---} & \text{---} \\ \text{---} & \text{---} & \text{---} & \text{---} \end{pmatrix}。$$

假设 $n=s$, H_s 是 s 画满卦矩阵,则可以推知 H_{s+1} 是 $s+1$ 画满卦矩阵。下面我们分三步进行推理。

第一步 设 R_s 是 2^s 元爻符串, 且 R_s 是能够完全分解为 P, T 因子之积, 但含有偶数个 T 因子, 这一点与爻群不同。已设定 H_s 是 s 画满卦矩阵, 根据引理 6.1 可知, $\begin{pmatrix} R_s & R_s^c \\ H_s & H_s \end{pmatrix}$ 是 $s+1$ 画满卦矩阵。又根据 P, T 因子在易乘中的作用得 $T \cdot R_s = (R_s \quad R_s^c)$

$$\begin{pmatrix} P \cdot K_{(s,1)} \\ P \cdot K_{(s,2)} \\ \dots\dots\dots \\ P \cdot K_{(s,s)} \end{pmatrix} = \begin{pmatrix} K_{(s,1)} & K_{(s,1)} \\ K_{(s,2)} & K_{(s,2)} \\ \dots\dots\dots & \dots\dots\dots \\ K_{(s,s)} & K_{(s,s)} \end{pmatrix} = (H_s \quad H_s)$$

于是得知, $X = \begin{pmatrix} T \cdot R_s \\ P \cdot K_{(s,1)} \\ \dots\dots\dots \\ P \cdot K_{(s,s)} \end{pmatrix}$ 是 $s+1$ 画满卦矩阵。

第二步 令 $K_{(s+1,1)} = T \cdot R_s$, 且对每个 $r, r=1, 2, \dots, s$ 。令 $K_{(s+1,r+1)} = P \cdot K_{(s,r)}$ 。显然, $K_{(s+1,1)}, K_{(s+1,2)}, \dots, K_{(s+1,s+1)}$ 皆是 2^{s+1} 元爻群, 因为它们皆含有奇数个 T 因子。并不难发现, 对每个 r , 爻群 $K_{(s+1,r+1)}, K_{(s+1,r+2)}, \dots, K_{(s+1,s+1)}$ 分解式的左起第 r 位因子, 皆与爻群 $K_{(s+1,r)}$ 分解式的左起第 r 位因子相反。于是有 $X =$

$$\begin{pmatrix} K_{(s+1,1)} \\ K_{(s+1,2)} \\ \dots\dots\dots \\ K_{(s+1,s+1)} \end{pmatrix}$$

因为在第一步中已证明 X 是 $s+1$ 画满卦矩阵, 故当 H_s 是 s 画满卦矩阵时, 推知当 $K_{(s+1,1)}$ 分解式的左起第 1 位因子是 T 时, H_{s+1} (即 X) 是 $s+1$ 画满卦矩阵。

第三步 对每个 $t, t=1, 2, \dots, s+1$, 设 $K_{(s+1,t)} = (E_{(t,1)} \quad E_{(t,2)} \quad E_{(t,3)} \quad E_{(t,4)})$, 其中 $E_{(t,1)}, \dots, E_{(t,4)}$ 皆是 2^{s-1} 元爻符串。若 $K_{(s+1,t)}$ 的共轭爻群记为 $K'_{(s+1,t)}$, 根据定理 5.4 得知

$$K'_{(s+1,t)} = (E_{(t,1)} \quad E_{(t,2)}^a \quad E_{(t,3)}^a \quad E_{(t,4)})$$

$$\text{令 } X' = \begin{pmatrix} K'_{(s+1,1)} \\ K'_{(s+1,2)} \\ \dots\dots\dots \\ K'_{(s+1,s+1)} \end{pmatrix}$$

显见, X' 是 X 的共轭矩阵。由引理 6.2 可知 X' 亦是 $s+1$ 画满卦矩阵。故当 H_s 是 s 画满卦矩阵时, 推知当 $K_{(s+1,1)}$ 分解式的左起第 1 因子是 P 时, H_{s+1} (即 X') 是 $s+1$ 画满卦矩阵。

综上所述, 当 H_s 是 s 画满卦矩阵, 可推知 H_{s+1} 是 $s+1$ 画满卦矩阵。

根据归纳原理可以断定, 对每个 $n, n=2, 3, \dots$ 。 H_n 是 n 画满卦矩阵。(证毕)

有了定理 6.3 我们便可以很随意地构造 n 画满卦矩阵 M_n 了, 因为我们可以借助易乘仅用 P, T 因子表示任意一个 2^n 元爻群。显然, 邵雍的“加一倍法”(定理 3.1) 只是定理 6.3 的一个特例。

参 考 文 献

1. 详拙作《爻群变易论新探》, 载《殷都学刊》1992 年第 2 期。
2. 详拙作《易变数学引论》, 刊于《周易研究》1993 年第 2 期。
3. 详拙作《易矩阵研究——兼论易矩阵理论的建构》, 收入“首届海峡两岸周易学术讨论会”论文集——《大易集要》, 齐鲁书社 1994 年版。

全真道的气功养生说与易学关系略论

詹石窗



全真道是产生于南宋金初、鼎盛于元朝的一个新道派，在中国历史上有过很大影响。在创教之初，全真道的领袖人物主要着力于组织机构的建设和布道活动。随着信仰者的不断增多，他们便开始注意道教理论问题的探讨。这当中，非常重要的一个方面就是气功养生学说的丰富和发展。关于这个问题，前人已略有论及。比如，一些学者在分析其修道方法时便谈到了其气功养生学说的特征等等。不过，全真道的气功养生学说的基本理论框架如何把握，这却仍需要进一步研究。笔者以为，要弄清这一问题必须结合“易学”理论来进行剖析，方能得其要领。

《玉溪子丹经指要》卷中说：“敢问内丹如何以乾坤为鼎器，坎离为药物丹元？曰：《易》云：天地设位而易行乎其中矣。三☵☲，鼎器药物俱在于斯。”所谓“内丹”就是一种气功修炼的类型，也是全真道气功养生学说的中心内容。按照《玉溪子丹经指要》的看法，内丹功要义所在就是一个“易”字，足见大《易》卦象数理体系在全真道气功养生学说中的举足轻重意义。

一、全真道气功养生学说与易学相关的原因分析

任何事物都有其缘起的原因。全真道气功养生学说与易学发

生密切关系，这自非偶然。

首先，从《周易》的内容、结构框架来看。就其本来面目而论，《周易》当然是一部占卜之书，但它的内容却是相当丰富的，而其形式更是别具一格。如果进行一番追溯，不难发现《周易》本身就包含着许多气功养生的观念。例如该书中的颐卦就是如此。经云：“颐，贞吉；观颐，自求口实。”颐之卦象 ，震下艮上，象征颐养。卦辞的意思是说，守持正固以颐养，可得吉祥；观察身外的颐养现象，就能明白获取口中食物的正道。所谓“口实”既可理解为补充体内能量的可吃物品，又可理解为可“食”之气体。宋人李中正《泰轩易传》卷三在解释颐卦之象时说：“颐卦二阳外周，四阴中虚，有颐颊之象。上止而下动，有颐养之象。颐肖离，离肖龟，全卦之体，有龟之象。龟以气为养，不求养于人，此养正之义。”这一解释自然是李氏的引申，但从中亦可看出“颐养”的观念乃具有气功养生的意义。再如《周易》中的艮卦，许多学者也已指出它暗示着气功养生的道理。其卦辞云：“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人。”艮之卦象  乃艮下艮上，象征两山相重。对于这条卦辞，向来有许多不同解释。笔者以为，《易》处处贯穿天人一体思想。所以，既可从自然现象方面说明卦爻辞，亦可从人体角度发掘其意蕴。按《说文》，艮字“从匕目”，这是集中视力，有所注意的意思。照这一说法，则“艮其背，不获其身”就是让意念专注于背部，而不顾及全身。为什么要这样做？明代林兆恩《自书心圣直指卷端》说：“天有四时，而冬则不用矣；人有四肢，而背则不用矣。由是观之，人之背亦天之冬也，岂其无所用耶？故人知有用之为有用，而不知无用之为有用焉。天人一也。”在《艮背心法》中，林兆恩又说：“背之从北、从肉，背乃北方之肉也……五脏皆丽于背，心既背而水之，则心清静矣，心既清静则五脏亦皆清静矣。”（《三教正宗统论》卷七）这两段话无非是说明：艮背乃以“无用”为大用，注意力专注于背部就是以阴水浇阳火，使躁动之心宁静。不可否认，这已对《周易》艮卦本有的思想作

了新的发挥,但却也表明了气功养生学上的所谓“意念专注”法在《周易》中已初具端倪。当然,《易》的气功养生价值更重要的还在于它为后来的学者们提供了一种宏观的思想指导和卦象描述体系。其中的“三才之道”和“天人相应”观念都成为中国古代气功养生学说的基本思想原则;而其卦象在元气运行上则起了定量定位描述功能。故而,道教学者们对此颇感兴趣。早在道教诞生之初,道教学者即已援《易》以明内丹气功之理。从魏伯阳的《周易参同契》到《黄庭经》,从葛巢甫的《灵宝无量度人上品妙经》到崔汪的《入药镜》都是如此。全真道人们尽管在许多理论问题上与前代道教学者们不同,但就运用《易》道以说明丹功至理而论却有共同的思想旨趣。

其次,从气功养生学与中医学的关联方面来看,中国的气功养生学可谓源远流长。在原始社会时期,先民们为了对抗自然力的侵袭,为了防止疾病,本能地运用了气功手段。《吕氏春秋·古乐篇》载:“昔陶唐之始,阴多滞伏而湛积,水道壅塞,不行其源,民气郁阏而滞着,筋骨瑟缩不达,故作舞以宣导之。”所谓“陶唐”就是帝尧。在那个时代,由于自然环境的恶劣,疾病威胁着人们的生存。所以,人们便通过“舞”这种运动形式来疏通气血,祛病养生。这种“舞”可以看作一种原始的自发气功法式,而它的目的与祖国传统医学是一致的。正因为古老的气功与传统医学在宗旨上的一致,所以后来具有系统化的中医学便包容了气功养生的内容。气功养生的实践活动为传统医学的理论总结提供了具体资料;反过来,系统化的医学理论又对气功养生活活动给予了重要的指导作用。这一点,道教学者们是有具体感受的。故而,他们在进行气功养生活活动过程中注意医学理论的学习和研究。现在《正统道藏》、《道藏辑要》、《道藏精华》、《藏外道书》中收有不少中医学的著作,像《黄帝内经》实际上已成为道教习医者的必读书。考查一下道教发展史,可以发现,历史上有许多道教理论家都精通中医学,有的还作出了杰出的贡献,

如晋代的葛洪、南北朝的陶弘景、唐朝的孙思邈都有医学著作行世。至于一般道教中人来说也要求学习医学。而大家知道,祖国传统医学的理论基础乃是《易》学。关于此,前人论及已多。孙一奎在《医旨绪余》中说:“深于《易》者,必善于医;精于医者,必由通于《易》。术业有专攻,而理无二致也。”由此可见,在中国古代,要真正精通传统医学,就必须研究《易》。在这种情况下,习医的道教学者们必然会去研究《周易》,从而把《周易》的哲理同传统医学的经络学说、脏象学说贯通起来,并用以气功养生学说的建设和发展之中。这就决定了全真道人们也必然像前代许多道教学者们那样学习《周易》的象数与义理,其中有一部分领袖人物由于用功较多且又担负着指导其他信仰者学习教理的任务,因而也就潜心于大《易》之学的研讨。这些人有的留下了专门的《易》学著述,有的则贯通《易》道与丹法,在其传世之作里潜藏《易》学的思想轨迹。

二、全真道气功养生学说与易学相关的内容探讨

全真道的创始人是王重阳。尽管他因教务繁忙没有撰写专门的研《易》之作,但却把《易》理应用于其修道布教生活之中。他的道号“重阳子”本身便隐含着《易》的卦数。《重阳全真集》卷一有诗云:“玄光夺得不追寻,炼就重阳灭尽阴。从此频添木上火,由斯再煮水中金。万般神应还谁见,一个真灵只自钦。聚则成形散为气,晴空来往永无心。”由此可见,这位全真领袖号为“重阳”也就是要去掉一切阴气而免于生死之轮回。所谓“重阳”就是阳上加阳,其根基就是《周易》卦爻。《易》以“——”为阳爻,以“--”为阴爻。故而“重阳”在卦象上便体现为阳爻的相叠。如何达到“重阳”之体呢?那就必须抽坎(☵)中之阳以填离(☲)中之阴,这样,阴气便“灭尽”,阳体坚固。

王重阳不仅把《易》的卦爻象数寓于其道号之中，而且运用《易》理启迪其弟子顿悟养生真谛。据《金莲正宗记》及《甘水仙源录》所载，丁亥年（公元1167年）秋季的一天，山东牟平有个富翁叫马钰同辽阳人高巨才游赏于范明叔之遇仙亭（一作“怡老亭”），酒酣而题诗，其末句云：“醉中却有那人扶？”第二天，王重阳自终南山来到山东牟平，进入遇仙亭。马钰问王重阳从什么地方来？王重阳说：“路远数千里，特来扶醉人耳”。于是两人相与谈玄，甚是投机。经过一番“点化”，马钰便待以师礼。王重阳更于坐功之后，通过“分梨十化”的方法进一步启发马钰皈依道教，修习内丹养生玄功。其法先赐梨一枚，后每五日芋栗各六枚，十一日分梨为二。自此凡经十日加一分，三旬加三，四旬加四，至十旬分为五十五块，合天地奇偶之数。这丹法奥秘何在？“可以口诀，难于书传”。不过，我们从中却感受到王重阳对《易》的熟谙。因为他的“分梨十化”合天地之数，其源盖出于《周易系辞传》：“天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。”本来，《系辞传》这段话是为了演示筮法，但到了王重阳的手里却成了丹道修习的准则。前贤所谓“易道广大，无所不包”，于此可略见一斑。

王重阳之后，全真高道们更加注意研究《周易》，尤其是号称“北七真”之一的郝大通更为道门所推重。郝氏原名璘，自称太古真人，号广宁子，宁海（在今山东省牟平）人，“尝梦神人示以《周易》秘义，由是洞晓阴阳、律历、卜筮之术，厌纷华而乐淡薄，隐德于卜筮中”。（《历世真仙体道通鉴续编》卷三）他后来从王重阳学道，著有修行问答歌诗及《周易参同契演说图象》等，凡三万余言，汇编而成《太古集》。从总体上看，这是一部应用《易》道以阐述气功养生之理的专书。他在自序中写道：“予尝研精于《周易》，删《正义》以为参同，画两仪、四象、三才、八卦、六律、九宫、七政、五行、星辰、张布日月，度躔有无，混成以为图象，述怀应问诗词歌赋，共一十五卷，分

并三帙，以慕太古之风，目之曰《太古集》。夫太古者：太谓太易、太初、太始、太素；古谓远古、上古、邃古、亘古。务使将来慕道君子知其不虛为者也。”这段话表明：第一，郝大通的《太古集》是在精心研究了《周易》之后写的。第二、书名之所以叫做“太古”，首先是昭示其学乃出于远古“太易”之道。第三，他画两仪、四象、八卦等“易图”乃是为了使慕道君子知本归根。郝大通在阐述了天地气象，阴阳变通要理之际，运用了一大串内丹气功学隐语，这就显示了他和前代的道教气功养生家一样，乃是藉《易》以明道。

由于全真道产生于宋《易》流行之后，郝大通的气功养生学说也就带有明显的宋《易》的象数色彩，最突出的表现就是“图书”符号学的引入与变通。《太古集》卷二及卷三所收郝大通画的三十三个图在思路与北宋《易》象数学之祖陈抟《易》学是一脉相承的。当然，郝大通的“大易图象”并不是一种纯粹的象数学。从宗旨上看，郝大通的图象也是为内丹气功养生实践活动服务的。为了更好地暗示丹功大法，他一方面采撷了前人已有的一些《易》图，从养生学角度进行新的解释；另一方面，他又创作了许多新的图式。在这些新创作的图式里，郝大通既贯彻了《易》学的基本思想，又力图体现内丹修炼的要领。像《三才入炉造化图》就是这样。“三才”是《周易》的基本概念之一；“入炉”是炼丹的术语，而“造化”则是法《易》炼丹的效果表现。他在解释此图时说：“夫三才之道者，天地人也。天元有十干之属，地元有十二支之属，人元有五行八卦之属。此三才而配于支干、五行、卦象之属，而入乎虚而出乎无，虚无之间而生长成就万物之功，不有怠倦者，因造作而必得所化。化之与造，为者本无为之化也。炉有三层十二门，火居于中，炼乎三才之真气，而合成道也。”（《太古集》卷二）这一解释体现了郝大通符号转换的思路。从广义上看，无论是图形还是文字，都可以看作思想的符号。图形与文字可以互相转换，文字与文字之间也可以进行转换。郝大通正是通过转换来表达他的思想的。他不仅把《周易》的“三才之道”

转换成天元、地元、人元，而且进一步将三元转换成天干、地支、五行、八卦。经过这种转换之后，他把这些概念标在图形上，并运用曲线与直线将它们联结起来，形成了错综复杂的网络。这样，他所画的《三才入炉造化图》虽然是平面的，但由于使用的概念代表了不同的层次，因而就有了立体的意义。

郝大通《太古集》诸图象及解说比较集中地反映了全真道初创时期《易》学研究以及气功养生的水平。虽然这出自一人之手，但却凝结了全真道士们的集体智慧。因为其学说不仅有师授，而且是当时全真道士理论思考和修行活动的产物。所以，从郝大通《太古集》里，我们既可以看出《易》在早期全真道中的地位，又可以看出全真道士运用《易》学原则指导内丹气功修炼活动的踪迹。

随着南宋、金、蒙割据局面的结束，道教派别组织发生了变化。一方面是各派之间关系的密切，交流活动的展开；另一方面是某些派别的合并。譬如南宋以前的紫阳派^①到了金元时期便与全真道汇合了。紫阳派成为全真道的南宗，而王重阳所创一系则成为全真道的北宗。反映到理论上来便造成了《易》学与气功养生学关系的进一步密切化。从此以后，全真道的理论家们在兼采南北宗思想的基础上更加注重运用《易》学来指导气功养生实践活动，同时又通过这种活动进一步发展、变通《周易》象数学。在这方面，最为突出的要算李简易与李道纯。

李简易，宜春（今属江西省）人，幼习儒业，有志为官。后因感时局动乱，去官学道，于道佛医卜星算之书无所不读，曾自称“两遇纯阳真人而不悟”^②，更游诸名山，参访江湖，终于得至人“点化”，顿悟“七返九还之旨”，作有《丹经指要》三卷。在开篇中，李简易画了一个混元仙派之图，将张伯端及其学说传人，还有王重阳及其弟子通通编入其中，这就证明李简易之学乃兼采南北宗。由于紫阳派与全真道北宗诸道士学说均与《易》学密切相关^③，兼采其学的李简易《丹经指要》自然也就离不开《易》了。

约与李简易同时代的李道纯也是一个兼采张伯端与王重阳之学的道教学者。李道纯，号清庵，又自号莹蟾子，系白玉蟾的二传弟子，一生著述甚多。与《周易》关系密切的有《中和集》和《三天易髓》。

兼采南北之学的道教理论家们是怎样把《易》道与气功养生学说汇通起来的呢？概括起来，主要表现在两大方面：

第一、运用卦象符号来揭示《道德经》等前人著作中所包含的养生之理。众所周知，先秦的道家著作，言简意赅，思想深邃。像老子的《道德经》以格言诗的形式撰成，以“道”为根本范畴，描述宇宙演化，表达了这位饱经风霜的智者对社会、人生的感受。此类著作偏重于哲理的探讨，但也包含着丰富的气功养生内容。再如庄子的散文洋洋洒洒数万言，也介绍了许多养生的知识。汉代以来，道教学者们继承了先秦道家的思想传统，写下了许多阐述教理和养生大法的著作。这些著作凝结了前人的养生经验。全真道修士们既然要“全身养性”，必定要吸收前人的养生经验，对前人的有关著作进一步阐释。南北宗合流之后，许多全真道士出于对“性命至理”的追求，相继注释《道德经》和《阴符经》等古文献。与一般的训诂不同，该派侧重于以《易》解“道”。例如李简易为了探讨《道德经》的要理，写了《长生久视之书》的专论。不言而喻，篇名中“长生久视”四字既出《道德经》，但在阐述过程中他又不时地援引《周易》，以其象数符号来揭示性命修养之道。他说：“阴鼎阳炉，上水下火，列二十八宿，按八卦四时，攒簇五行，和合四象，烹炼龙虎，拘制魂魄，内外相符，颠倒升降，权与造化，孕育玄珠，大哉乎，鼎器也。”（《玉溪子丹经指要》卷中）作者在这里使用的都是象征性的语言。其中所谓“八卦”、“四象”等术语乃来自《周易》。当然，更为重要的是作者夺《周易》之魂魄，遵循其象征思维模式和变化妙理来说明炼内丹的规律。

第二、运用《易》的基本思想来阐述气功养生的主要法则。就具

体而论，气功养生的方法非常之多，但其要领是什么？这是应着重弄清楚的，南北宗合流之后，全真道理论家们在这个问题上进行了许多思索。其中尤以李道纯为最杰出。经过了总结，他认为《周易》“刚柔得中”的思想乃是修身炼性的要则。他说：“能致中和于一身，则本然之体虚而灵，静而觉，动而正。故能应天下无穷之变也。老君曰：‘人能常清静，天地悉皆归’，即子思所谓‘致中和，天地位，万物育’同一意也。中也，和也，感通之妙用也，应变之枢机也，《周易》生育流行，一动一静之全体也。予以所居之舍‘中和’二字扁名，不亦宜乎哉？”（《中和集》卷一）在李道纯看来，“中和”不但是修身养性、延年益寿的要诀，而且是处理天下万事的根本法则。他的这一说法，并非无本之木。事实上，先秦道家早已有了“中”的思想。老子的《道德经》多处言及“中”的问题。如第四十二章：“冲气以为和。”冲通为中，冲气即是中气，中和之气。再如第五章：“多言数穷，不如守中。”这很明确地表达了“守中道”的思想。这种思想对其后学庄子以及儒家的“中庸”观都有一定影响。不过，“中和”的观念从根本上看，却应追溯到《易经》。考察一下卦爻辞，可以发现这样的特点：《易》以黄色象征中土，大凡得中则称为吉。《坤》卦六五爻辞：“黄裳，元吉。”按六五之爻，居上卦之中，而“黄”则居五色之中，象征中道。《文言》有云：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也！”这里，《文言》作者以通达文理、中和之黄色来比喻君子的美德，认为其所以美就在于身居中正之位，故而美蕴便存在于内心，畅流于四肢，发挥于事业。由此可知，“尚中”的思想在《文言》里得到了充分的发挥。综览大《易》，不难看出，“中道”思想已成为其卦象阐释的一条基本原则。爻有阴有阳，阳为刚，阴为柔，刚柔之爻不论居于上卦之中或下卦之中都称作“得中”。或为一刚得中，或为一柔得中，或为双刚得中（上下卦中爻皆阳爻），或为双柔得中（上下卦中爻皆阴爻），或为刚柔分中（上下卦中爻或阴或阳），此等情形，皆视为吉。这种释卦法式虽然是由《易传》完善

起来的,但在《易经》中却早已奠定了根基。因此,再回过头看看李道纯的“致中和”之论就能更加清楚地明了其意蕴。他把发端于《易经》的“尚中”^④思想作为其修行要则,表现了全真道南北宗合流之后气功养生的法门取向。

三、全真道气功养生学说与易学相关的哲理发掘

中国上古的学问家们并不像近现代学者那样热衷于对各种知识进行具体确定的分门别类。由于整体把握的思维方式的作用,上古学问家们更喜欢从宏观上来观察事物,解释问题。因此,古代的知识体系更具有综合性。这在《易经》、《山海经》等许多古典著作中已有明显的表现。随着“百家争鸣”文化高潮的形成,原先那种涉及诸多领域的综合知识体系发生了变更,开始出现部门化的知识体系。但是,尽管这样,各种部门化的知识体系依然有着密切的联系。古代的学者们不仅喜欢类比、援用相近部门知识,而且雅好从哲学高度上来思考问题。在气功养生学这一古老的领域里,学者们往往由大及小,由小推大。所以,具体的功法阐述每每闪烁着哲理的智慧之光。全真道,作为在气功养生学上有突出贡献的一大道派,其领袖人物继承了以往的思想传统。故而,当他们在运用《易》学知识体系来说明气功养生的原则与方法时便一步步地向哲学殿堂迈进,他们论古道今,插上了《易》学象征思维的“翅膀”,“翱翔”于广袤的环宇之中,从而丰富了中国道教的哲学思想宝库。他们的贡献主要有两点:

第一、深化了道教的宇宙发生论。道教的气功养生学虽然是以“人”为中心点来考虑问题的,但却不是把人当作孤立的存在;相反,道教理论家们为了向修行的人提供一种思想指导,他们把人放在宇宙万物普遍联系之中来考察。作为一个修行者,不但要知道

“顺天而行”之理，而且必须明了人之所以为人的根本。老子在《道德经》里提出：“夫物芸芸，各复归其根。”归根就是复归其本始状态。就人而论，这就是要恢复婴儿的本真，返老还童。此合于《周易》的“逆数”原理。出于这种“逆数”的思维方式，道教学者不仅从“我身”想到了以往的孩提时代，更从孩提时代想到了天地的化生，想到了宇宙的形成。就修炼的意义而言，其思维指向是逆式的；但就说明的程序来说，却应知其“顺”，明其顺而又能逆，就能返本归根。这样，道教的宇宙发生论便建立起来，早期道教典籍《太平经》及《周易参同契》根据《周易》的卦象数理思维对宇宙的产生^⑤进行初步的描述，这对后代有重要影响。因而，全真道思想家们必然也会接触这个问题。考察一下他们的著述，可以发现他们往往在介绍气功养生原理时兼及宇宙形成与模式的探讨。李道纯在其《中和集》卷一里说：“道本至虚，至虚无体，穷于无穷，始于无始，虚极化神，神变生气，气聚有形，一分为二，二则有感，感则有配，阴阳互交，乾坤定位，动静不已。四象相系，健顺推荡，八卦兹系，运五行而有常，定四时而成岁。冲和化醇，资始资生，在天则斡旋万象，在地则长养群情。形形相授，物物相孕，化化生生，奚有穷尽！”在李道纯看来，宇宙万物可以由“乾坤”二字囊括起来，但乾坤并不是从来就有的，而是“神”与“气”聚变的结果。神与气源于道，道体本虚，因虚空到了极点，才有了神、气的聚变和阴阳的分化。在这里，李道纯把老子《道德经》的哲学本体论与《周易》的乾坤学说汇通起来，以解释宇宙的形成和万物的发生，他看到了宇宙万物的生机乃在于有阴阳的交感。人以天地乾坤为法，要进行气功养生活动，修身炼性，就必须调和阴阳，方能由有而至“无”（虚静），返本而归根。这种宇宙发生论虽然达不到现代科学的定量描述水平，但比起前代道教学者的相关论述来却有一定的长进，体现了全真道南北合流之后理论研讨的进展。

第二、丰富了道教的事理辩证法。由于道教的气功养生学说是

从宏观上来考虑人的生存,这就必然要涉及许多相联系的问题。要从多层次上说明延年益寿的道理,光有经验的证据是不够的;为了使这一学说更具有说服力,更能对修行者产生良好的指导作用,道教学者们吸取了先秦即已形成的事理辩证法,尤其从魏晋开始,随着玄学的勃兴,道教气功养生学的思辩成分有了明显的增加。像晋朝的著名道教理论家葛洪撰《抱朴子内篇》,在很多地方谈到气功养生,但同时又结合玄道性状的描述,说明“有”、“无”的相反相成。被全真道尊奉为祖师的钟离权和吕洞宾在其“问答”中也体现了辩证的精神,这在《钟吕传道集》^⑥的《论真仙》、《论大道》等篇中都可找到证据。沿着钟吕的思想路线,全真道理论家进一步汇通《易》、《老》,从哲学的“体用”论上阐述效法天地以养生之至理。郝大通《太古集》卷二说:“乾者为天之用;天者是乾之体。天所以清虚高远,纯阳不杂,一气冥运,万物化生。乃可法天之用,不可法天之体。”又说:“坤者为地之用;地者是坤之体。地所以纯厚广载,纯阴不杂,二气升降,物有变迁,乃可法地之用,不可法地之体。”在中国古代,“体”本是指形体、形质、实体;“用”则指功能、作用、属性^⑦。体与用是不可分割的两个方面。在郝大通看来,天地与乾坤存在着体用的关系,天地乃是乾坤之本体。他认识到了体用的关联性,同时他又从务实的精神出发,提出了“法用”的思想。天地之大用是什么?这就是“变”与“生”,天地不断地变化着,又不断地产生新事物。从养生的角度看,具备“变”与“生”的思想方法是非常重要的。所以郝大通在《太古集》中运用了一系列图式来表示乾坤之用——坎离(日月)的流行,以示人身一元之气的周转。李道纯则从“常”与“变”的角度论述之。他在《中和集》卷一中说:“常者,易之体;变者,易之用。古今不易,易之体;随时变易,易之用。无思无为,易之体;有感有应,易之用。知其用,则能极其体;全其体,则能利其用。圣人仰观俯察,远求近取,得其体也;君子进德修业,作事制器,因其用也。至于穷理尽性,乐天知命,修齐治平,纪纲法度,未有外乎

《易》者也。全其易体，足以知常；利其易用，足以通变。”这无非是说，《易》有体有用，《易》之本体恒常不变，《易》之用则在于能够根据客观情实而作出变化的反应。只有知道《易》的大用，才能最终把握住《易》的本体；反过来说，只有心中感悟到《易》之本体，那才能够真正尽“易”之用。这是事物的矛盾，但又是主客观相互感应的辩证法。这种辩证法不仅体现在求知穷理的认识领域，而且体现在治国养生的实践活动中。在这里，李道纯以阐述《易》的体用为中心，说明了治己与治物的一致性，体现了宏观的养生精神和认识的两点论。

总的说来，全真道学者们一方面在气功养生的理论典籍里广泛地运用了《易》学；另一方面，他们又对《周易》的象数与义理作出了新的解释。这就拓展了《易》学研究的天地。自宋元以后，道教学者们更加积极地总结气功养生经验，思索其功理问题。从方法论的角度看，他们仍然遵循着全真道所高度重视的《易》学思维模式。随着时代的变更，有关气功养生的著作不断增加，在一些具体的提法上也有变化，但万变不离其宗，《周易》的象数与义理一直是道教气功养生学说的理论核心。所以清代著名道士柳守元在《金丹心法·后跋》中说：“盖《易》始庖羲，而式微于夏商之末；文王系以彖，而启开物成务之功。《心法》之为书，亦犹是耳……大道无倪，神功有钥，为马为龟，则河则洛。”柳守元不仅把晚清时间世的内丹气功学代表作《天仙金丹心法》同周文王作卦爻辞事相提并论，而且认为内丹心法蕴含着《易》学“河洛象数”的规则，这就充分显示了《易》在道教内丹气功养生学中的主导地位。柳守元的观点可以说是全真道学者们宗《易》论的融缩，为我们探索道教内丹奥秘提供了一条路径，值得深入研究。我们相信，随着气功养生实践活动的广泛开展，中华传统《易》学的合理内核将被更多的人所认识，《易》学研究 with 道教气功养生学研究的进一步结合将为现代人体科学理论的发

展提供有益的借鉴,从而使中华传统文化放射出更加耀眼的光辉!

注释:

- ① 紫阳派是北宋时由张伯端开创的,因张伯端号紫阳,故所创派别以“紫阳”名之。关于该派组织问题,学术界有不同意见。
- ② 见李简易《玉溪子丹经指要·序》,文中所谓“纯阳真人”系指吕洞宾。
- ③ 紫阳派鼻祖张伯端本人对《周易》颇精通,他作《悟真篇》,内有绝句六十四首,即按六十四卦安排;又有五言诗一首,以象太乙,续添《西江月》一十二首,以周岁律。
- ④ 关于“尚中”的问题,易学专家刘大钧教授在解释中医意蕴时已有论及,此处参考其有关谈话记录及文章,略作引申。
- ⑤ 所谓“宇宙”有不同的理解。如果说宇宙是时间与空间的总和,那么宇宙就是无限的,因而便没有起点;但道教所认识的宇宙却还没有达到这样的逻辑层次。
- ⑥ 《钟吕传道集》收入《正统道藏》,或又作《钟吕传道记》。
- ⑦ 有关“体用”问题,古代哲学家们有许多不尽相同的解释,这里限于篇幅,不一一介绍。

《易》与中医变蒸、天癸学说

刘 鸣

《周易》是中国古代“五经”之一，被历代学者尊为“群经之首”，奉之为“大道之源”。它作为中国古代的哲学典籍，是中华民族文化精华的渊藪。自《易》问世以来，它的基本概念、原理以及所蕴含的博大精深的思想，对中华民族的世界观，审美观、思维方式，以及武术技击，书法绘画等，都曾产生过巨大的影响。特别是作为中国传统医学的中医学，无论从基本理论的创立，辩证方法的形成，中药方剂的命名，还是临床辩证论治、针灸手法的使用，都毫无例外地深受《易经》思想的影响，从而形成了独特的医疗理论体系。

中医理论形成于春秋战国时期。当时，由于社会制度的急剧变革而带来了学术上的“诸子蜂起，百家争鸣”的局面，这无疑促进了中医理论与《易经》学说的有机结合。大约成书于秦汉时期以前的中医经典著作《黄帝内经》就深受《易经》的影响。《易》的阴阳学说，五行思想，气化理论、三才模式，变易观点等许多哲理，都渗入了《内经》之中。《黄帝内经》吸取了《易》的精华，又创造性地发展了《易经》的理论，从而形成了以阴阳五行为说理工具，以经络脏腑为中心，以辩证论治、整体观念为特点的一整套完整的医学理论。自此以后，历代医家更是不遗余力地致力于医易学说的研究。或以《易》理论医理，或以《易》理述治法“咸日新其用，大济蒸人”^①，使医学理论与治法日臻完善，为中华民族的繁衍昌盛做出了不可磨

灭的贡献。本文试以中医变蒸、天癸学说为例,探讨《易》、太极图、八卦学说对中医人体生长发育观的启发影响。并以此求正于海内贤达。

自公元一六六五年,英国人 Hooke, R 发现“细胞”以来,人们逐渐知道了细胞分裂规律和生命起源的秘密。人的生命从细胞开始。精子和卵子的结合,昭示了新生命的产生。其实在这之前,中国古代先贤就意识到了这一点。《易·系辞》谓:“男女构精,万物化生。”受此影响,中医古典著作《黄帝内经素问·上古天真论》在论述人体生长发育及生殖时指出:“阴阳和,故能有子”。男为阳,女为阴,男女之精相合,是人体新生命的开始,并且由子及孙,代代相传,生生不息。

中医学的特点之一,就是天人合一的整体观。这种学说的产生,实导源于《易经》的三才学说,也就是人——自然——社会的三维模式。因而,中医学说论述人体生长发育时,亦借助了《易》、太极八卦的宇宙模式,并将《易》和太极八卦学说作为说理论述的工具。这种受《易》理影响的人体生长发育观,具体体现在“变蒸”、“小儿纯阳”、“天癸”学说中。纯阳学说前人论述颇多,兹不赘述。

一、变蒸学说与《易》

变者,易也。《易·系辞上》曰:“阖户谓之坤,辟户谓之乾。一阖一辟谓之变”,“化而裁之谓之变”。“一阴一阳之谓道”。《易》以门户昼开夜闭而喻阴阳的交替变化,这种变化,是以阴阳的对立互根为基础、以相互消长转化为变化形式的。中医儿科以这种变化观为基石,阐发了变蒸学说。它认为:婴儿自出生起,每三十二天一变,每六十四日一蒸。一变一蒸,合称变蒸。变蒸一词,较早的记载可见于唐·孙思邈所著的《千金方·变蒸论》中。初生儿自出生到周岁时,由于生长发育的机能旺盛,其骨髓,脏腑,神智都在不断地

变易，蒸蒸日上，如旭日东升，草木方萌，身体及智慧逐渐向健全的方向发展。在此期间，如出现轻微的发热、汗出如蒸等症而无明显病态者，谓之变蒸。变者，变其情智，发其聪明，变生五脏阴精；蒸者，蒸其血脉，长其百骸，蒸养六腑阳气。所以，每一变蒸之后，辄觉小儿情智神态有异于变蒸之前。在每次变蒸的全过程中，阴精阳气处于不停的运动变化之中。物质与功能的相互转化，要达到量的有效积累，才能实现由量变到质变的飞跃。《易·系辞下》所谓：“易，穷则变，变则通，通则久。”《黄帝内经素问·天元纪大论》所说：“物极谓之变”。均是指的这种由量变到质变的情况。这种“变”，经历了一个复杂的过程。古代医学家借用了《易》理，来论述这个问题。按照他们的看法，小儿初生，皮肉未实，筋骨未坚，谷气未充，神智混沌未开。经三十二日，摄入、积累了足够的精微物质后，产生“变”。一变之后，皮肉稍充。至六十四日再变，变且蒸，神智渐开。如此数度变蒸，至三百八十四日，十二变毕，可言语，能站立行走而成人。这个过程可以通过易数描述出来。人有五脏六腑，十二经络，加上心包，实为六脏。脏为阴，以配阴卦三十二，腑为阳，以属阳卦三十二。取其一脏一腑，各以三十二日一小变，六十四日一大变且蒸。阳卦三十二，计一百九十二爻，阴卦三十二，为一百九十二爻，二者相加，共计三百八十四爻，故变蒸脏腑一周为三百八十四日，恰合六十四卦的爻数。肾属水，在数为一，故先变。水之精为瞳神，故小儿生后六十四日可认人；心属火，在数为二，其志为喜，故四个月后，小儿可以被逗笑；肝属木，其数三，在体为筋，故一百九十二日，正当半岁时可坐；（民间常说小儿三躺，六坐，八爬。）肺属金，其数四，肺为发声之器，故二百五十八日后，咿哑习语；脾属土，其数五，土之精为肉，脾主四肢，故三百二十二日后，可站立行走。包络与三焦相配，故周岁后，上中下三焦、五脏六腑形神初具，可坐立行走、嬉笑言语，基本具备了人的功能。这里所运用的五脏先后之数，也是借用了易学所谓的河图之数。当然，我们应当看到，古代这种

变蒸说中一些具体的说明,不一定那么精确,但总的来说,它是可信的。近年来,国内外的大量研究结果表明,人的智力周期呈节律性变化。该节律的周期为三十三天。这种变化与古代医家提出的变蒸时间几乎相同。使变蒸学说从科学结论中得到了证明。

从以上论述中,可以看到,古代医家选择三十二日一变,六十四日一蒸,以合《易》之卦数,以十二变所需日数合于三百八十四爻,以河图之数论五脏变蒸的先后,足见《周易》对中医变蒸学说的影响,以及古代医家以《易》理论医理的良好用心。

二、天癸学说与太极、八卦

“天癸”一词,首见于《黄帝内经素问·上古天真论》。明·张介宾注“夫癸者,天之水,干名也。干者,支之阳,阳所以言气;癸者,壬之偶,偶所以言阴。故天癸者,言天一之阴气耳,气化为水,因名天癸。”^②“天癸”是肾中精气充盈到一定程度时的产物,具有促进人体性发育而至成熟的生理功能。“天癸者,男精女血,天一所生之癸水也。”^③在“天癸”的促发下,男女生殖器官、生育功能方能发育成熟,“精气溢泻”,“月事以时下”,“阴阳和,故能有子”。所以,人体的生长发育乃至生殖繁衍,均离不开“天癸”的作用。《黄帝内经素问·上古天真论》曰:“女子七岁,肾气盛,齿更发长。二七,而天癸至。任脉通。太冲脉盛,月事以时下,故有子……丈夫八岁,肾气实,发长齿更,二八肾气盛,天癸至,精气溢泻,阴阳和,故能有子。”细细研读此段经文与诸家注释,我们可以发现:“天癸”一词以及古人所选择的“天癸至”的数字,与《易》八卦河洛图有密切的关系。

人体的发育呈阶段性变化。这种变化以七、八及其倍数为标志,以数代表人体生长发育生、长、盛、衰、老的规律。先天八卦图受《易》的启发而产生,是对《易传·说卦》文字的图示。如《易传·说卦》明确提出:“天地定位,山泽通气,雷风相薄,水火不相射。八卦

相错。”先天八卦图正是按此制成的。虽然该图何时何人所作尚无定论,但较《易经》为晚的医学著作《黄帝内经》,其作者在论述医学理论时,引入了《易经》河洛说、八卦学说,对这一点是毋庸置疑的。《黄帝内经》的九宫八风、天元纪、五运行、六微旨等几篇大论,就是一个有力的证据。

天癸学说认为:男子需到十六岁,女子要到十四岁时,才具有生育能力。《黄帝内经》在女子七岁、男子八岁时,但言肾气盛实、齿更发长,而未言“天癸至”。此时男女尚无生育能力,皆为少男少女。少男在《易》为艮(☶),少女在《易》应兑(☱),故男女均从此二卦起而数之。兑在“洛书”配七,女为阴,七为奇数,偶得奇数,是阴中有阳之意,故女子之数起于七。男为阳,艮在“洛书”配八,八为偶数,奇得偶数,是阳中有阴之义,故男子之数起于八。明代医易学家张介宾所著的《类经》曾解释到:“男子属阳,当合阳数,女子为阴,当合阴数,而今女反合七,男反合八何也?盖天地万物之道,惟阴阳二气而已,阴阳作合,原不相离,所以阳中必有阴,阴中必有阳,儒家谓之互根,道家谓之颠倒,皆所以发明此理也。”这种解释,进一步阐发了太极图阴中有阳,阳中有阴,阴阳互根的深刻含义,同时,也使女子以七起数,男子以八起数的问题,得到了较圆满的解释。

《黄帝内经》以七、八之数,论述人体的生理变化。在女子二七,男子二八之时,“天癸至”。为何选择二七、二八,其根据又是什么?在现代,可以用内分泌、激素学说来解释这种变化,而在古代,《黄帝内经》的作者是如何认识到这种变化的呢?笔者认为:除了对人体生理变化的观察外,之所以定在二七、二八,而不是其他的相近似的年龄,其根据就是太极图和八卦。太极图有先天、后天之分,“先天主气,后天主运,运主成物,气主生物,凡天地间物,其秉气以生者,多秉于先天卦气也”^④。人生天地之间,与自然相应,故以先天八卦论之。女子七岁为少女,以应兑卦,男子八岁为少男,以应艮卦,若以先天八卦图数之,少男自艮卦顺时针方向左旋,女子自兑

卦逆时针方向右转,其“天癸至”的二七、二八之数,皆正于“坎”(☵)。坎者,水也。肾为水脏,主精,主骨生髓,脑为髓海。坎为一阳陷于二阴之中,卦内所寄一点真阳,中医谓之命门。命门是人体生命活动的原动力,具有生生不息之机。机者,事物变化之所由,生化动力之源泉。女子时至二七,男子年界二八,于先天八卦图数之,正逢坎水。斯时水旺则精满,真阳萌动则精通,故精满溢泻,月事以时下,阴阳交合而能有子。如前所述,男子以八起数,女子以七起数,是根据的《易》理,那么,出于《黄帝内经》同篇的“天癸至”之数,也必然与《易》、八卦、洛书之数有关。



先天八卦图

在中国古代生产力落后的条件下,人类尚无法使用诸如解剖、实验的方法来考察、认识人体的内部结构及生长发育的变化,因此,借助思维,运用逻辑推理来认识事物,也就是必然的。用《易》理为说理工具,并且按照古代《易》理进行思维分析,可以加深对中医理论的认识。“《易》理明,则可以范围天地,曲成民物,通知乎昼夜。《灵》、《素》、《难经》明,则可以节宣化机,拯理民物,调燮札瘥疵病而登太和,故深于《易》者,必善于医;精于医者,必由通于《易》。术业有专攻,而理无二致也。”^⑥孙一奎的这段话,揭示了医易相关的道理和学医知易的重要性。

注释：

- ①唐·王冰《黄帝内经素问注》序
- ②明·张介宾《类经》
- ③清·高士宗《黄帝素问直解》
- ④清·唐宗海《医易通说》
- ⑤明·孙一奎《不知易者，不足以言太医论》



古太极图的千古之谜(摘要)

[港] 冯庆辉

引 论

本人一九九三年在台湾“第十届国际易大会”发表了一套有关“气机阴阳五行”的协同科学论文,得到了学者们的赞赏和大会的支持。现把这套易理的成果精要做一介绍。上次论文介绍过的〔黄金分割〕自然比率,论文中称它做“自然生息率”即 1.61803398875:

它的正比值(生率) $\psi=1.618$;反比值(息率) $\psi^{-1}=0.618$;这两个比率是以自然数字的级数 0;1;2;3;5;8;11……等反覆重叠及相除而求取出来的。

自然级数的模式吻合了易学“道生一,一生二,二生三,三生万物”的哲理。自然级数是无限大地发展下去的,而易道的哲理则以“三生万物”的模式把它系统化地概括起来。

自然生息率包含有阴阳互补、阖闭归元;终极必反等数理和极之吻合(易和道)的自然哲理,它的自行五次演绎(五行)与圆周率和自然界中的周期性〔简谐运动〕有数理上的关系。

自然生息率程式(1)是古希腊时代定出的纯数学约等式,千百年来这条程式都没有发展出甚么学理或应用到甚么技术上。而由个人新定出的程式(2)和(3),则明显地含有阴阳五行应用学理,也就是展开“气机阴阳五行”学说的程式。

$$\pi = 6/5\psi^2 = 3.1416 \quad (1)$$

$$\text{半周度 } \pi = 22/7 = \frac{2\Psi^5}{7} \quad (2)$$

$$\text{周天度 } 2\pi = 2\left(\frac{2\Psi^5}{7}\right) \quad (3)$$

“气机阴阳五行”是一套解说宇宙间和地球上各种自现象都与自然率有数理上关系的学说。而那些推理全部都是与自然数字的自然值、自然比率等因子或宇宙常数有关。那些常数的正反(阴阳)自行五次演变(五行)就是自然界中一些“恒定规律现象”背后的真理。

阴阳五行数学程式、正五边和正五星几何图形的推理,结果证出了自然率与自然界的“至高效率生息活动”有关。多方面的引证都归纳到“五行演变”自然界中最具创发能力的运动。

大自然中的动植物和人体都存有很多自然级数和自然比率。宇宙间和地球上有很多自然现象和一些曾被人们视为神奇的“千古之谜”也隐藏着自然比率的法则。

古太极图的来源和智慧

人类在未有任何文字之前,一切的知识 and 讯息都是以图形(例如古太极图)来表达、记录和传递。经过了漫长的岁月之后,那些图象便被较为具体的符号和数阵(例如先后天八卦和河图洛书)替代了。得“意”忘“形”,那些图象符号和数阵都又再被今日的象形文字所取代了。

古太极图是由七千多年以前的盘古智者包牺氏所创作(图1)。除了展示他个人的智慧和宇宙观之外,又藉此启迪后人对有关宇宙定律及地球时空讯息等自然科学的认知。

古太极图自创作之后曾被老子、陈抟、蔡元定等道家、易学家辗转相传至今。东汉魏伯阳的《周易参同契》,明朝来知德的《易经来注图解》,很多的古籍和近代众多的易学家、术数家、科学家等都



图一 以图象来记录和启迪智慧的包牺氏

尝试把它研究和解释,可是多个世纪以来,人们对深藏在简朴图象中的讯息仍然是茫然无知。

易学是依据“天地人”的原则而开创的一门学问,天即是时间,地即是空间,人即是万物。把时空的概念化成形与数再融入了“万物的世界”之后,古太极图的千古之谜便被彻底地破解出来了。所谓:

“形象”是对空间的思惟描绘而产生的相状和图符;

“数理”是对时间的先后感知而产生的序列和推理。

其实古太极图是一本无字的天书,它所隐藏的智慧 and 讯息很多。在那些宝贵讯息被一一破解之后,这个图便被冠以“天下第一图”的美誉了。

古太极图的制作及“易旋涡”现象

前面的程式中 π = 半周度; 2π = 周天度, 所以一周 360 度含有自然率的五次方(与前论文圆内切正五边形的一周五行原理相同)。将周天度的五行分成五等份($360/5=72$)便算出自然率(一行)的度数, 即经过了一周中的 72 度。再吻合老子“道生一, 一生二, 二生三, 三生万物”的提示, “易旋涡”形的古太极图便可以绘画出来了(图二)。

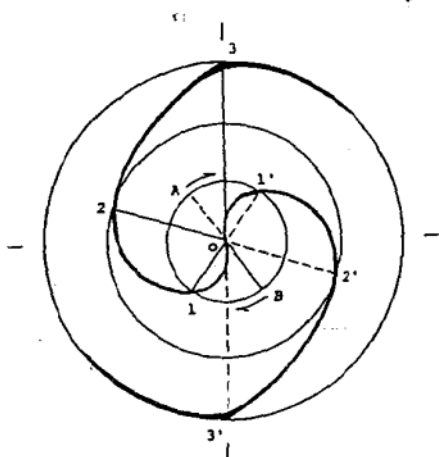
图二之中图圈三的半径分别为 1、2、3、个单位, 而对积的两条旋转由中心点 O 开始, 每旋转 72 度便向外扩展一圈。到了第三圈, 旋转便化成这个系统的周边范围(三生万物)。它与自然界中的一些物理现象和旋涡的形状相同, 旋涡形星系(Sc)是其中的例子之一(图三), 所以又叫做“易旋涡”。

把前面的易旋涡图形加上黑白面和黑白点(结合下面证出的几个地球自然讯息为象限, 把代表日间和夜间的黑白面加上, 把代表太阳和月亮的黑白两个圆点规范性地加入图中)成为一个完整的“古太极图”。这个图代表着一个稳定和谐对称均衡而又具至高生息能力(五行演变原理)的大生物圈, 即是我们的地球(图四)。

自然界中也可以见到“单一易旋线”的现象, 例如一些不稳定的随风或巨浪, 它们会带来破坏性的灾祸。恒具古太极图模式和“易旋涡”形状的天体现象及地球物理现象等图片和详细说明, 可以在拙作《阴阳五行与五饼二鱼》中找到。

古太极图的物理现象和地球时空全息

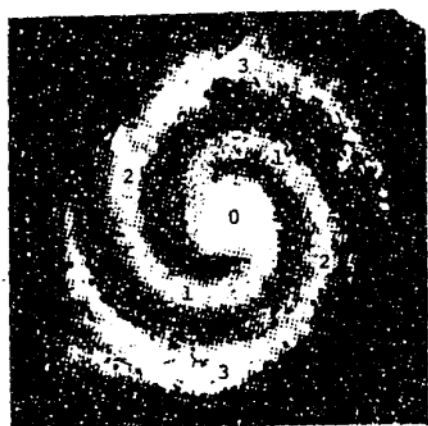
古太极图有很多物理现象和天文地理的讯息, 其中不乏阴阳消长的道理。历来众多的道家、易学家等都尝试对它解说, 但只



图二 由自然级数及几何绘图
制作而成的“易旋涡”

是一些不尽不实的；予盾对立统一、太极两个、四象八卦，或是一些趋向玄学和气运学方面的哲理，使一般有志学习的人都不得其门而入。

古太极图的旋涡形状除了代表空中和地上一些气体、尘埃、云带、水漏、海浪等物质的排列模式之外，它其实最能代表我们这个运转着的地球。两条旋线把地球分成东西两边，白面是日间，黑面是夜晚。日出



图三 由自然规律及〔阴阳五行〕
法则而形成的“易旋涡”形(Sc)星系

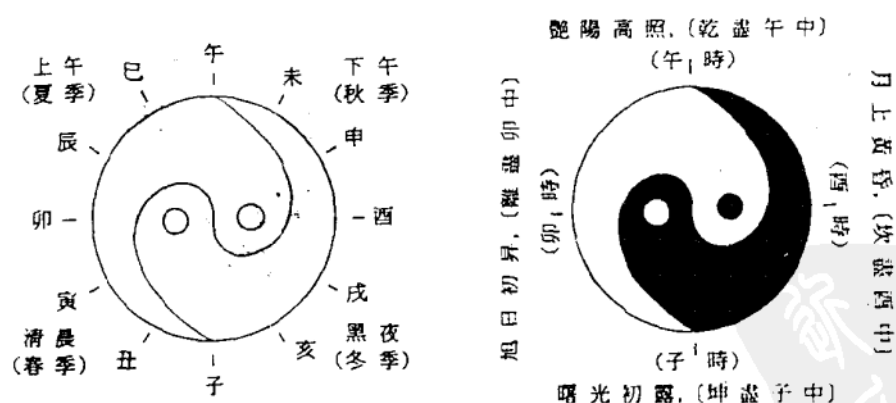


图四 “古太极图”的形状(另一角度)

(东方卯位)时天色还在半黑暗中(阴中有阳),日落(西方酉位)时太阳还有馀晖(阳中有阴)。太阳高照(南方午位)时地球上为最光(老阳),月亮高照(北方子位)时地球上为深夜最黑(老阴)。而日夜消长的规律就是依着旋线的轨迹而循环不息的(图五/六)。

图中的横直轴线,把地球分成一年四季或一日四时(分别是:春;夏;秋;冬,或是:清晨;上午;下午;黑夜)。白面在午位时最大,为正午或夏至前(乾尽午中),之后便是下午或入秋“一阴生”了。黑面在子位时最大,为午夜或冬至前(坤尽子中),之后便是清晨或初春“一阳生”了。日出卯位时白面增长黑面消退,为清晨或春分前(离尽卯中)。月出酉位时白面消退而黑面增长,为黄昏或秋分前(坎尽酉中),见图五~六。

再把圆周分成十二等份和配以十二地支,分别又代表了一日十二个时辰和一年十二月建,甚至是廿四节气了。古太极图也可以看成一个简单的日晷仪,把日影竿垂直立于仪图的中心点,仪图每180度便顺逆反旋一次。那两条旋线就是赤道地区不同节日正午的日影长短和轨迹:在夏至冬至,日影最长;春分秋分则无日影。其



图五~六 古太极图的物理现象和地球时空全息

余的日子则可以在旋线中找到。

古太极图亦代表一个物质的重力场,由地壳内的溶岩旋涡、温度梯崑、相关效应等原理,造成了地球的磁场和自转轴倾斜。这些物理现象与“易旋涡的恒定律规”有关。而倾斜的角度则可以用五行的原理、自然等角弧度旋转和三角几何数学程式精确地推算出来。

(京)新登字 045 号

图书在版编目(CIP)数据

易学心知/林忠军主编. —北京:华夏出版社,1995.5

ISBN 7-5080-0673-9

I. 易… II. 林… III. 周易—研究—文集

IV. ①B221②B26

中国版本图书馆 CIP 数据核字(95)第 06360 号

华夏出版社出版发行

(北京东直门外香河园北里4号)

新华书店经销

北京先锋印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 9.25印张 223千字

1995年5月北京第1版 1995年5月北京第1次印刷

印数1—2500册

定价:9.80元

